

**Os Conceitos de Ato e Ser em Bonhoeffer:
Sobre a possibilidade de uma epistemologia do conceito de Deus**

Elaine Cortes Pasqual

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Maio, 2018

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia geral, realizada sob a orientação científica do Prof. Dr. Mário Jorge Pereira de Almeida Carvalho

Maio, 2018

Agradecimentos:

Eu gostaria em primeiro lugar de agradecer ao meu marido, Bruno Oliveira, que me acompanhou por todos os momentos dessa jornada. Obrigada pelos últimos vinte e um meses, que foram os melhores da minha vida. Obrigada por acreditar em mim e aceitar embarcar nessa aventura comigo.

Agradeço aos meus pais, Leonardo Pasqual e Alba Valeria Cortes Pasqual, que apoiaram desde cedo as minhas escolhas acadêmicas e proporcionaram um espaço no qual eu pude me desenvolver como pessoa.

E, por fim, agradeço à Faculdade de Ciências Sociais e História e à Universidade Nova de Lisboa, que me permitiram continuar a minha caminhada acadêmica, e ao professor Mário Jorge de Carvalho, pela orientação e pelos ensinamentos. Obrigada pelas críticas que proporcionaram não só o enriquecimento desta dissertação, como também o meu crescimento como aluna.

Resumo:

Dietrich Bonhoeffer analisou, em *Akt und Sein* (1931), os conceitos de ato e ser conforme foram explorados pela filosofia contemporânea desde Kant e como, se uma filosofia for pautada por um ou outro conceito, isso acabará por alterar a compreensão dos conceitos de Deus e revelação. O encaminhamento de Bonhoeffer o leva, por um lado, a denunciar uma filosofia pautada no Ser que perde sua referência transcendental e, por outro lado, uma filosofia com conceitos de ato que perde sua orientação ao mundo e à objetividade.

Akt und Sein será utilizado nesta dissertação para iniciarmos uma discussão sobre o espaço dentro da filosofia para os conceitos de Deus e revelação. Pretendemos analisar a obra de Bonhoeffer e avaliar, com base nela, a possibilidade de um conceito epistemológico de Deus que não negue, por definição, os atributos necessários de um Deus teológico.

Abstract:

Dietrich Bonhoeffer's *Akt und Sein* (1931) analyses how the concepts of act and being were explored by contemporary Philosophy since Kant and how, if a Philosophy is centered around one or the other, it will alter the understanding of the concepts of God and revelation. At last, Bonhoeffer's argument criticizes a Philosophy that's centered around Being and that therefore loses its transcendental reference and at the same time it criticizes an Act-centered Philosophy which loses its orientation to the world and objectivity.

We will use *Akt und Sein* in this dissertation to start a discussion about the space inside Philosophy for the concepts of God and revelation. We also intent to analyse Bonhoeffer's work and avaliate accordingly the possibility of na epistemological concept of God which doesn't deny by definition the necessary atributes of a theological God.

Índice:

Introdução.....	6
Capítulo 1: Sobre os conceitos de Ato e Ser como se dão na Secção A.....	12
Capítulo 2: Sobre a precedência do ato sobre o ser.....	23
Capítulo 3: Sobre o significado do conceito de Deus.....	33
Capítulo 4: Sobre uma epistemologia de Deus.....	42
Conclusão.....	53
Bibliografia.....	60

Introdução:

Ao longo de sua produção acadêmica e até às últimas cartas escritas, Dietrich Bonhoeffer lidou com diversos temas importantes para a teologia moderna, como revelação, Igreja, comunidade e ética. Há, entretanto, um tema que aparenta surgir em quase todos os seus trabalhos, seja diretamente ou seja a desempenhar as funções de plano de fundo. Ainda que ela seja anunciada de formas e com intuítos diferentes, o teólogo traz em alguns momentos a questão da natureza de Deus e, como que necessariamente depois de introduzir esse tema, da natureza de seu relacionamento com o homem.

Podemos perceber um encaminhamento desde os primeiros trabalhos acadêmicos até às cartas da prisão, mais ou menos visível em sua dialética: primeiramente, a definição de um problema na filosofia contemporânea, no que diz respeito à proporção que o Ser tomou enquanto pedra angular para a forma como se entende o mundo e as relações dentro dele; em segundo lugar, o que isso significa quando se trata do conceito de Deus; e, por fim, o argumento de que Deus não pode estar inserido dentro da construção de uma entidade segundo os empreendimentos ontológico e transcendental, antes deve ser apreendido em termos de ato.

Quanto à sua primeira premissa, o que Bonhoeffer fez foi definir o conceito de ser e de ato como polos opostos, conforme são encontrados na estrutura filosófica, desde Kant. Apesar de divergir de Kant em diversos pontos, atraindo elementos de uma filosofia existencialista, Bonhoeffer entende que Kant tenha enfatizado o conceito de ato sobre o de ser, e a impossibilidade de se compreender o ser sem ser afetado pelo ato. E onde Kant definiu o Eu da percepção concebido apenas “em referência” ao ato, Hegel e o idealismo estabeleceram o Eu como o centro objetivo do pensamento, capaz de determinar significado a tudo através de sua percepção.

O argumento principal é que ser e ato seriam completamente alheios um ao outro e correspondem a duas possibilidades alternativas de centralização e fundação de todo o pensamento. Dessa forma, o encaminhamento de qualquer filosofia depende de qual desses dois pontos recebe maior destaque e é tomado como ponto de partida.

Bonhoeffer defende que a realidade é essencialmente transcendente à razão, que lida com categorias de lógica, sistemas e, enfim, potencialidade. Consequentemente, quando o foco é transformado em termos de percepção, todo conceito de ser deve ser entendido “em referência ao” ato, e não somente “através” dele.

Segundo Bonhoeffer, as transformações fundamentais do pensamento filosófico a partir da viragem kantiana subverteram ou puseram em causa o enquadramento tradicional do pensamento teológico. E isto porque perturbaram a tendência espontânea para centrar tudo em categorias com pretensão ontológica e fizeram entrar em cena, como personagem central, a epistemologia do eu que busca entender-se a si mesmo transcendentalmente, mas que, em última instância, o faz pela própria consciência.

Logo de partida, Bonhoeffer identifica um problema nesse encaminhamento, à medida que a atitude de auto-entendimento reflexivo que permeia a filosofia pós kantiana deixa de perceber o ser existencial em referência a uma realidade transcendental em prol de uma referência ao conhecimento, implicando a onipotência da razão sobre o transcendentalismo. O Eu aqui é criativo, ele gera a existência saindo de si mesmo e retornando. A mente compreende-se a partir de si mesma e tem total posse de si. Entretanto, o empreendimento de auto-entendimento puramente através do si mesmo estaria fadado ao fracasso, pois a natureza da existência não é ser auto-contida, mas ter referência a algo. O idealismo pensa ter encerrado a discussão sobre o conceito de ser quando o liberta de sua referência transcendental, mas o argumento aqui é que ao fazê-lo, o ser se torna estéril.

A partir disso, Bonhoeffer demonstra ainda sua preocupação sobre o que o ser auto-contido e o favorecimento do conhecimento significam para a forma como se atinge filosoficamente o conceito de Deus. Ele acusa o idealismo de distorcer a tese puramente transcendental que fundamenta o mundo externo no Eu mas encontra uma fronteira entre o conhecimento e a referência ao mundo externo. O idealismo segue essa via pois introduz um caráter criativo ao Eu. Em vez de “ter referência” a mim, o idealismo pronuncia que o mundo “é” através de mim. O problema então surge de forma seguinte: se o mundo deve seu ser ao Eu, então há uma troca de papéis entre um deus criador e o Eu.

Bonhoeffer afirma que simplesmente não é verdade que o homem concreto esteja em posse total da mente e que, portanto, a ideia de que, através do conhecimento introspectivo contido na consciência, o homem pode atingir o conhecimento de Deus é uma ilusão. Dessa forma, é impossível que Deus se torne objeto da cognição sem que seja pensado em referência ao Eu e, conseqüentemente, exista para o conhecimento e em resultado dele. Somente quando a existência com orientação transcendental afirma não ser capaz de se entender o real sentido de ato está expresso, e somente nesse contexto é que o ser pode falar sobre o conceito de Deus.

Transcendentalmente, Deus não é passível de objetividade, uma vez que o ser é compreendido como entidade e, só por via disso, atingível pela consciência. Aqui está a terceira premissa de Bonhoeffer: que deve haver uma predilância do ato sobre o ser, de modo que Deus nunca deixa o âmbito do não-objetivo como ato puro.

Levada para o campo da teologia, a questão do empreendimento filosófico em termos do ser significa que, se ela quisesse seguir a linha filosófica transcendental-idealista (o que Bonhoeffer identificou em sua época que de fato estava a ocorrer), ela teria que acomodar a reivindicação da mente unificada que volta a si própria. Teologicamente, ou Deus se torna objeto da consciência ou o Eu tem permissão para encontrar em sua introspecção um Deus não objetivo. De qualquer forma, Deus está sempre no ato da mente consciente e essa busca se mostra como um movimento ilusório. Por outro lado, para um transcendentalismo genuíno, a não-objetividade de Deus por trás do exercício de consciência é tal que o ato existencial divino é inacessível à reflexão em si.

A questão que Bonhoeffer evidentemente se esforçou por levantar é propriamente a de saber como o conceito de Deus deve ser compreendido e, para isso, ele procurou averiguar como, historicamente, a filosofia tratou do mesmo. Esse conteúdo aparece majoritariamente, depois de *Sanctorum Communio* (1930) e *Akt und Sein* (1931), no final de sua vida. Embora seus últimos pensamentos sobre o assunto tenham ficado fragmentados, ainda refletem a ideia introduzida em *Akt und Sein*. Creio que sua segunda dissertação possui as ideias mais claras sobre esse assunto, sendo seu trabalho posterior construído sobre os conceitos desenvolvidos nela.

A Secção A de *Akt und Sein* apresenta uma grande progressão do pensamento filosófico marcado no tempo em que Bonhoeffer a escreveu, e se divide em dois momentos: a filosofia transcendental de Kant e o neo-kantianismo e a investigação ontológica. Essa obra, por tanto, possui um caráter de quadro geral dos autores disponíveis a Bonhoeffer no que toca a compreensão deles acerca da epistemologia da subjetividade do homem e eventualmente da possibilidade do desenvolvimento de um conceito epistemológico de Deus. Com isso, iremos, além de expor o pensamento de Bonhoeffer sobre esse assunto, também mostrar o que foi desenvolvido sobre isso posteriormente a *Akt und Sein* e ao trabalho de Bonhoeffer em geral.

O problema é o de formar conceitos teologicamente genuínos e de decidir se deve-se utilizar categorias ontológicas ou de uma filosofia transcendental para explicá-los. Essa é uma questão da “objetividade” do conceito de Deus, de um conceito adequado de conhecimento, de definir a relação entre o “ser de Deus” e o ato mental que o concebe.

Em outras palavras, deve haver uma interpretação teológica do que “o ser de Deus na revelação” significa e como ele é conhecível, de qual pode ser a inter-relação entre crença como ato e revelação como ser, e, de forma correspondente, de onde o homem se encontra quando visto do ponto de vista da revelação.¹

O primeiro capítulo desta tese servirá como um agrupamento das principais influências de Bonhoeffer demonstradas na Secção A de *Akt und Sein*. Em seguida, o segundo capítulo irá focar em sua tese em si. E, por último, vamos apresentar o trabalho de filósofos com os quais Bonhoeffer não teve contato, mas que tratam similarmente de ideias expostas por ele e nos permitem tirar novas conclusões sobre as mesmas.

A introdução de Deus como ato puro em *Akt und Sein* é não só uma condição prévia do cristianismo sem religião das cartas da prisão, mas também uma formulação mais alinhada por conceitos compreendidos na filosofia, em oposição a uma linguagem teológica com um plano de fundo de análise antropológica. A definição de Deus como ato puro permeia todo o trabalho posterior de Bonhoeffer, mesmo que indiretamente.

Também o fato de esse tema não se achar suspenso em um vácuo, mas vir constantemente acompanhado do questionamento acerca do relacionamento de Deus com o homem é um indicativo da preocupação de Bonhoeffer e do encaminhamento de seu trabalho. Dado que Deus não pode ser considerado uma entidade, ele igualmente não pode ser apreendido pela mente consciente. Em última análise, ele não é passível de objetificação, pois não é um ser. Assim, a única forma em que o homem seria capaz de adquirir algum conhecimento da divindade seria como que “de cima para baixo”, ou seja, mediante permissão da própria entidade, que se deixa ser conhecida. Caso contrário, fosse a mente capaz de descobrir Deus pela reflexão, ela só encontraria a si mesma como criadora.

O foco dessa preocupação é evitar que Deus seja visto apenas como uma reflexão dos princípios do Ser operativo no mundo. As estruturas e valores que formam o nosso horizonte de ação não são necessários, ainda que sejam justificados filosoficamente ou de qualquer outra forma. Segue-se que Deus precede o ser, porque o ser não pode ser bom em si mesmo nem criar sem assistência. Se o ser é dado como prioridade, como estrutura de tudo que pode vir a existir, Deus se torna um exemplo de sua estrutura.

A operação de *Akt und Sein* é retirar Deus de dentro da estruturação do ser e, conseqüentemente, da consciência. Seu campo de atuação está fora, não pode ser tocado

¹BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 12. Tradução livre.

pela mente consciente em si. Com isso, o conceito de Deus como ato puro permite tal mudança de pensamento não só sobre o divino, mas também como o próprio ser funciona dentro do mundo.

Bonhoeffer dedicou a primeira parte de *Akt und Sein* a uma análise inicial dos conceitos titulares dessa obra, no que pode ser considerado um de seus textos mais acadêmicos e talvez o seu texto mais filosófico. Apesar de apresentar já um encaminhamento para o seu argumento posterior no que toca o conceito de Deus como ato puro, a análise teológica da obra é exposta na segunda e terceira parte.

A Secção A de *Akt und Sein* apresenta o problema em questão: o que significam os conceitos de ato e ser segundo o legado filosófico contemporâneo. Para isso, o autor separa sua análise em dois momentos: o da possibilidade transcendentalista e da ontologia. Bonhoeffer desenvolve esse primeiro momento como base principalmente o trabalho de Kant e Fichte, e aponta para o idealismo neo-kantiano como uma ruptura dentro do transcendentalismo. Aqui, Bonhoeffer toma o pensamento de Hegel como maior influência e de maior importância para o idealismo. Depois, o segundo momento de sua análise é o tratamento mais recente no âmbito da fenomenologia de Husserl, que Bonhoeffer contrasta com a ontologia de Heidegger.

A proposta de Bonhoeffer, nessa obra, é que se confronte os problemas que uma filosofia idealista – ou mais propriamente, uma perspectiva marcada pelo primado daquilo a que Bonhoeffer chama ato – traz para o entendimento do conceito de Deus. Para isso, Bonhoeffer propõe como alternativa a precedência do conceito de ato sobre o de ser, que fica, consequentemente, subjugado.

Alinhado por uma filosofia existencialista, em especial pela de Kierkegaard, Bonhoeffer criticou a tentativa de se entender tudo através de um pensamento especulativo, ressaltando os limites do pensamento. A proposta aqui é de se diminuir a ênfase em uma filosofia sistemática, colocando-a como uma abstração da existência, ou seja, da subjetividade do ato. Consequentemente, quando se transforma o panorama em termos de percepção, conceitos de ser devem ser vistos “em referência a” ato, ao invés de simplesmente “através” do mesmo. É ainda possível que a Secção A de *Akt und Sein* seja a chave para o pensamento de Bonhoeffer acerca da natureza de Deus em geral.

Depois de delimitar esses parâmetros na Secção A, que é propriamente a parte mais filosófica desse texto, Bonhoeffer parte, na Secção B, para uma análise teológica sobre o problema de ato e ser na interpretação da revelação e apresenta a Igreja como solução. Aqui encontramos uma discussão relevante dentro da teologia, que já foge ao

que iremos analisar mais de perto. Bonhoeffer encontra no conceito de Igreja, enquanto comunidade de fé, a solução para o entendimento de revelação, pois a revelação é entendida “de fora para dentro”. O contato do homem com o conhecimento de Deus é dado como revelação da verdade somente dentro do ato existencial.

Bonhoeffer não realizou nessa obra (nem foi seu intuito em qualquer momento de sua produção acadêmica) uma crítica geral à ontologia. Seu objetivo final é o de denunciar uma teologia que acabou por se limitar e se tornar obsoleta, dentro de conceitos da ontologia, e levar novamente ao ambiente teológico acadêmico algumas ideias previamente abandonadas.

Entretanto, o objetivo deste trabalho é analisar especificamente a crítica de Bonhoeffer à filosofia idealista, a distinção que faz entre os termos ser e ato e sua proposta de valorizar o conceito de ato em prol de uma filosofia existencial transcendental que ressalta a importância de se reconhecer que o ser não funciona em um vácuo, e sim está sempre “em referência a”.

As seções B e C tomam um rumo teológico que já não caberia no presente estudo. Mas a primeira parte dessa dissertação nos ajuda a melhor compreender o teólogo que escreveu sobre um *Religionsloses Christentum* e, além disso, abre espaço para uma interpretação interessante acerca do que poderia significar, para o relacionamento entre ser humano e divino, a possibilidade de Deus, simplesmente, não *ser*.

O que acabamos de enunciar tem o propósito de enquadrar a seção A no âmbito mais vasto em que se insere. Mas, como dissemos, aquilo que se pretende fazer, na investigação que nos propomos levar a cabo, é isolar a seção A e analisar a problemática propriamente filosófica que nela se discute.

Dessa forma, a primeira parte do presente estudo irá analisar em mais detalhes os conceitos de ato e ser segundo Bonhoeffer e como estão expostos na Seção A de *Akt und Sein*. Em seguida, iremos explicar a ideia da precedência de ato sobre ser tendo em vista as preocupações do autor com as consequências da filosofia pós-kantiana e, por último, iremos mostrar o que essa precedência significa filosoficamente para o conceito de Deus.

Capítulo 1: Sobre os conceitos de Ato e Ser como se dão na Secção A

“O problema” em questão na Secção A de *Akt und Sein* é definido como *Das Akt-Sein-Problem propädeutisch dargestellt als Problem der Erkenntnistheorie am autonomen Daseinsverständnis in der Philosophie*, e é dividido nas tentativas transcendental, e ontológica de lidar com a pergunta sobre o ser como epistemologia filosófica. Além de delinear essas possibilidades conforme as compreende, Bonhoeffer também apresenta suas limitações de acordo com o que o ser pode significar do ponto de vista filosófico. Como foi mencionado na introdução, o autor ainda dedica boa parte de seu trabalho a verificar a compatibilidade da possibilidade transcendental com a filosofia idealista neo-kantiana - o que logo rejeita - e a analisá-la individualmente.

Essas análises partem da seguinte questão: se há ou não possibilidade de subsistência de um conceito de Deus sem que este seja destruído pela análise de ordem epistemológica. O que Bonhoeffer identifica é que pode ser que o conceito de Deus nessas tradições filosóficas, ou seja, fora da base revelacional, não sejam válidos enquanto conceito de Deus. Dessa forma, não haveria um conceito racional de Deus, e sim a capacidade do *Dasein* de resposta à revelação.

Bonhoeffer expõe suas impressões sobre essas linhas acadêmicas e mostra nelas a precedência dada ao conceito de ser ou de ato. Ao iniciar sua análise pelo transcendentalismo kantiano, ele mostra logo de partida que entende a filosofia de Kant como o ponto de partida para as suas considerações finais. Ele defende a ideia de que o ser deve sempre ser submetido a uma referência transcendental para poder ser pensado filosoficamente e que essa referência delimita o ser.

Um aspecto específico sobre o qual é lançada a perspectiva do ato e do ser é o do conhecimento, que irá permear todo esse estudo. A questão do conhecimento é essencialmente a questão do *self* questionando o *self* e do auto-posicionamento do Eu em um mundo; é a questão do homem, no centro da busca filosófica. Além disso, o entendimento da existência em relação à transcendência está atrelado ao problema do conhecimento. Dada a importância dessa questão, será imperativo determinar se ela será vista em termos de sujeito-ato, como é feito na tentativa transcendental, ou de ser, como é feito na ontologia de forma completamente antitética.

De uma forma ou de outra, o conceito de conhecimento aparece constantemente atrelado ao ser existencial. Ele também pode ser dividido em três aspectos específicos: o conhecimento de si mesmo, do mundo externo e do transcendental - se é que este é

possível. Veremos nas próximas páginas a ordem em que se pensa essa progressão e a forma como a autonomia que é dada ao ser em cada uma das linhas de pensamento altera a compreensão do que é a existência.

Em primeiro lugar, quando se considera que o ser tem sua referência através da transcendentalidade (e, conseqüentemente, deve a ela o alcance de conhecimento externo), o sujeito nunca será capaz de atingir total conhecimento de si mesmo. Esse é um ser que está em constante busca, constante tensão de expansão mas que entende que é limitado em seu empreendimento. Por outro lado, se temos um ser independente que tem como ponto de partida existencial o seu próprio conhecimento, e através dele atinge o conhecimento externo, há uma pretensão de plenitude dentro do ser.

Bonhoeffer introduz o *Dasein* como conceito essencial no desenvolver da problemática do conhecer em meio de seu estudo sobre o ser. Retornando a uma consideração que aponta para as relações necessárias ao ser, ele afirma que, ao conhecer, a existência humana está ciente de si mesma como tensão entre pólos que a transcendem. Segundo Bonhoeffer, esse estado intermediário é o *Dasein*.

Toda entidade no meio da qual o *Dasein* está situado tem referência ao *Dasein* através do pensamento, o mesmo pensamento que permite que ele seja compreendido entre polos transcendentais. No mundo do *Dasein*, portanto, a realidade de outras entidades existe em referência ao pensamento.

O *Dasein* compreende-se a si mesmo mas só à medida que ele é, que exerce seu existir. Na tese de Bonhoeffer ele funciona como intermediário que tem caráter de ente ontológico e ao mesmo tempo pré-ontológico, uma vez que ele possui sentido de ser e também uma pré-compreensão disso e está em interação indissociável com sua existência, em constante interação com o mundo externo.

O *Dasein* lida com o *como* do ser, a forma como ele está lançado no meio do mundo - e como, assim, tudo é possibilidade e nada está rígido. Essa presença é possuidora de um caráter de subjetividade e traduz o sentimento da proposta de Bonhoeffer do ato puro como ponto de partida da existência. O que está em jogo são as relações do ser existente que não existe em um vácuo, mas está em constante ânsia existencial formadora. Dessa forma, o *Dasein* possuidor dessas características é para o transcendentalismo o ato puro e simples. Conhecer a si mesmo como referência ao transcendental e ser, conseqüentemente, o ponto de referência do mundo é a existência humana.

Devemos identificar, entretanto, o perigo que surge em resultado dessa formulação: o isolamento do *Dasein* e consequentemente do pensamento, à medida que ele próprio toma a função de crítica da razão. Para Bonhoeffer, o *Dasein* de Heidegger perde o seu sentido quando se estabelece que a presença se compreende a si mesma a partir de sua existência sem incluir a possibilidade de relação transcendental na sua formação. Apesar de o *Dasein* representar uma abertura à relação da existência com os demais entes, em última análise ele está em uma posição de supremacia criadora. A existência ficaria assim mais uma vez fechada em si mesma, sendo ela a resposta para suas próprias perguntas.

Tendo isso em vista, o homem se compreende não pelo seu relacionamento com o transcendental, mas por si mesmo. Aqui então temos um ser pensante que, através da sua cognição, consegue legitimar sua própria existência independentemente de influências externas.

Aqui o problema da epistemologia é identificar a contradição interna e conseguir escapar a ela. O conceito genuíno de transcendentalismo pertence à referência do pensamento a algo transcendental. Quando esse conceito é distorcido para defender que o pensamento possua algo à sua inteira disposição que lhe dê capacidade de ser algo em si mesmo, a razão acaba por se converter na própria crítica da razão.

Onde deveria haver o ser em referência à percepção do ato, encontra-se um ser concreto, no centro do pensamento, dando significado ao mundo através da consciência. A existência humana deve ser compreendida como ato puro entendendo-se a si mesmo por meios fora de sua própria limitação cognitiva. Mas então o filósofo se pergunta como é possível que o Eu apreenda um objeto. E encontra uma solução dentro da consciência. O eu perde seus limites e toma a natureza de um deus criador. Temos, assim, o ser que dá significado a si mesmo.

O conhecer, entretanto, não pode ser somente uma cópia da realidade, dada a natureza subjetiva do *Dasein* como ato puro. Uma síntese interna é necessária a priori para a validade da consciência. Só existe verdade no ato puro como síntese transcendental. Assim, o ser é absorvido no conceito de ato.

O Eu está fadado a um processo eterno de autoconhecimento “em referência a”, uma vez que, se o Eu se conhecesse a si mesmo, ele representaria algo completo e alcançado, e já não seria mais o Eu como ato referente. O Eu não pode ser pensado, uma vez que é a pré-condição para o pensamento, mas está sempre lá como síntese a priori, logicamente precedendo o pensamento. Dessa forma, nos confrontamos com a

incapacidade da existência humana de compreender a si mesma como desempenho de atos.

Como indica o título da obra, Bonhoeffer compreende o conceito de ato puro como reflexo do *Dasein*, em um universo onde entidades externas ao *Dasein* existem em referência ao pensamento. Para o transcendentalismo, o ser conhece-se a si mesmo em referência ao transcendental e é, assim, o ponto de referência da sua percepção de mundo. Mas a questão está na subjetividade da existência e no fato de que ela nunca será capaz de chegar a um ponto de objetividade em que possa se definir internamente. Essa tentativa está sempre impedida pela tensão do relacionamento existencial que entende sua limitação.

Bonhoeffer defende que a questão à qual faz alusão no título da obra, da dualidade ato-ser, define o quadro epistemológico definitivo para o entendimento de *Dasein*. Ele irá criticar a tentativa neo-kantiana de se forjar um ser autossuficiente em seu conhecimento de si próprio e oferecerá a ideia de ato puro como solução para esse problema.

Além disso, nessa seção Bonhoeffer defende que, na filosofia contemporânea, o ser é, mais ou menos intensamente dentro das tentativas transcendental e ontológica, caracterizado como consciência. Ele afirma que, dentro do transcendentalismo, conhecer a si mesmo em referência ao transcendental é ser o ponto de referência do mundo; essa é a existência humana. Mas, entretanto, situa-se aqui o perigo que ele encontra no idealismo, quando este tenta ir além do que foi delimitado em Kant.

Como já foi explicitado na introdução, o primeiro movimento de Bonhoeffer em sua tese é o de distinguir, por um lado, a filosofia transcendental genuína e, por outro lado, sua evolução e a transformação do conceito de transcendentalismo ao idealismo pós-kantiano. Essa ruptura será a base da crítica de *Akt und Sein* à medida que o principal ponto de tensão aqui é o entendimento do que é a existência humana, como ela se comporta diante dos entes e quais são as limitações do pensamento.

Começamos aqui então com a fórmula kantiana do eu pensante. Sua teoria do conhecimento começa estabelecendo que ele começa com a experiência. Em Kant, temos como dado que os objetos só podem ser conhecidos como fenômenos, à medida em que aparecem para o sujeito no espaço e tempo. Sem sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado.

Kant denominou transcendental todo o conhecimento que em geral se ocupa não tanto com os objetos, mas com nosso modo de conhecimento de objetos na medida em

que este deve ser possível a priori. É então consequência desse transcendentalismo que a “coisa-em-si” que está fora do entendimento do âmbito das experiências está fora do alcance da razão.

A espontaneidade do pensamento se manifesta em Kant sob efeito de uma cláusula de dependência da intuição que permite que tenhamos uma visão perceptiva do mundo. Entretanto, ele não reconhece uma auto-intuição que permitiria determinar dentro do Eu algo anterior ao ato de determinação, e portanto o Eu não pode determinar sua existência como a de um ser auto-ativado. Tudo que pode de fato fazer é representar a si a espontaneidade do pensamento, de sua determinação; e a sua existência somente é determinável de forma sensível, ou seja, na existência de uma aparência. A mente pensante pode identificar-se a si mesma como inteligente mas não pode saber como o é nem exatamente o que isso significa.

Kant apresenta como faculdade central ao homem, que lhe permite distinguir-se de todas as coisas, a razão como auto-atividade (*Selbsttätigkeit*), algo ainda que o entendimento e que se mostra como espontaneidade pura. As ações do homem, mesmo que premeditadas, preservam liberdade, por não terem base em razões externas, mas sim na inclinação espontânea do agente. A liberdade humana é postulada e não pode ser demonstrável.

O sujeito dessa categoria não pode, pelo fato de pensar, chegar a um conceito de si mesmo como objeto, pois o empreendimento de pensar na sua pura autoconsciência é falho. Segue-se assim que a natureza do sujeito da experiência é desconhecida, mas o pensamento perceptivo é um componente necessário para a experiência de objetos.

Posteriormente, para idealistas como Fichte, Schelling e Hegel, a caracterização kantiana do sujeito espontaneamente perceptivo não só significou uma ruptura com a metafísica tradicional como também deu início a uma filosofia da subjetividade. Há uma crítica ao limite que Kant impõe à consciência - e essa crítica que dá início a um debate cujo objetivo é perceber se não há, de fato, possibilidade de identificarmos a natureza do eu pensante.

Existe uma tentação recorrente de promover o pensamento a mestre da não-objetividade, tomando o ser pensante dentro de si e tornando-o assim o ponto de partida da filosofia. Esse processo, entretanto, acaba por perder tanto o conceito de realidade quanto o de transcendência. O Eu só tem referência intuitiva imediata ao próprio pensamento e, portanto, impõe-lhe a realidade, à medida que o pensamento tem tanto do

sujeito que pensa um objeto quanto do objeto que é pensado, sendo essencialmente uma correlação entre os dois.

Assim, o pensamento elimina a possibilidade de haver algo “em si mesmo”, o objeto é porque é pensado e decorrente de ser pensado. Isso a que chamamos objetos não é mais do que aparências projetadas e, de acordo com o que foi determinado acima, nós somos incapazes de conhecer algo substancial sobre as “coisas em si” desses objetos. Portanto, o conhecimento humano está intrinsecamente entrelaçado com o universo de objetos ao seu redor; esse nexos é indissociável - e a experiência existencial do homem é uma de intuição.

Kant percebeu que havia uma limitação do poder criador do pensamento. Quando abrimos a questão da “coisa em si” encontramos o limite do conhecimento. Kant distingue a coisa em si como aquilo que existe fora do âmbito do pensamento humano e independente dele. Considera-se que seria impossível ao homem alcançar esse conhecimento absoluto sem que se perca a razão no caminho, embora a busca do mesmo como um ideal ao qual se aspira seja exatamente o que possibilita a estrutura do pensamento humano.

Posteriormente, filósofos de pendor idealista passaram a mudar o foco inicial de suas investigações, transferindo-o para o absoluto. Hegel, enquanto crítico de Kant, opera um resgate da metafísica como conhecimento do absoluto. Para ele, o absoluto é o verdadeiro princípio de toda a filosofia e o papel da filosofia é expô-lo em pensamento. Veremos que a consequência dessa viragem é que a investigação do absoluto acaba por se tornar a investigação do eu absoluto, pois a tentativa de conceptualizar o transcendental o encontra dentro do Eu como uma subjetividade geral, consciência moral ou razão absoluta.²

Essas empreitadas idealistas partiram do absoluto intuído intelectualmente e desenvolvido depois, sistemática e construtivamente, em sistemas dedutivos que em última análise apontam para a consciência como ponto final da filosofia. O pensamento e o Eu se tornam referentes a si próprios e deixam por isso de estar referidos à transcendência. Considera-se que os idealistas pós-kantianos levaram às últimas consequências a capacidade que Kant atribuía à razão de impor realidade a priori ao conteúdo dado pela experiência. Portanto, para os idealistas, a filosofia é o estudo dos processos pelos quais a realidade deriva dos princípios constitutivos da cognição: o

²BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 35

mundo é o produto de um movimento do pensamento. Mas onde há liberdade do transcendentalismo há aprisionamento em si mesmo.

O maior problema que Bonhoeffer identifica na Secção A de *Akt und Sein* é que toda filosofia acaba por aprisionar o pensamento dentro dele mesmo. Tudo se torna construção da razão, até mesmo os limites desta. Ou seja, em última análise, o homem é responsável por responder as perguntas sobre si próprio. Ele reconhece a presença deste processo de distorção mesmo em críticos desse empreendimento, como Heidegger, que ele elogia por realizar uma filosofia de seres humanos, em contraste a uma filosofia de anjos de Hegel.

O movimento do espírito, segundo Hegel, é circular, ou seja, reflete-se em si mesmo. Enquanto o homem de Kant é transcendental, Hegel apresentou um homem substancial - e enquanto anteriormente a verdade seria subsequente ao entendimento, em Hegel ela é tarefa da razão. A sua visão é relacional, ou seja, a verdade se constitui progressivamente e o absoluto se conhece dinamicamente. A razão supera o entendimento e a intuição sensível, pois são unilaterais.

Um dos fundamentos da filosofia hegeliana é entender a realidade como sujeito e que igualmente o mundo deve ser reconhecido não como substância, mas como sujeito. Ela tem base no “eu penso” kantiano, mas enquanto este tem como limitação a coisa em si externa à consciência que impede o pensamento de se tornar em princípio absoluto, para o hegelianismo o absoluto corresponde precisamente ao processo mediante o qual a substância se torna sujeito e coincide consigo no seu saber de si.

Mas o homem concreto existente no mundo não tem total apreensão da mente. A maior objeção de Bonhoeffer ao pensamento hegeliano é que ele tenta subjetivar o objeto. O ponto de partida hegeliano é o absoluto e ele se identifica com a razão. Portanto, tudo o que existe é manifestação da razão.

Na secção A de *Akt und Sein*, ao expor o idealismo pós-kantiano, Bonhoeffer se opõe fortemente a ele como consequência ao que entende como suas consequências últimas: para Bonhoeffer, o idealismo exprime a ideia de que é somente necessário chegar a si mesmo para atingir também qualquer conhecimento externo, e esta é uma ilusão estéril fadada à completa introversão e solidude do pensamento. Nesse idealismo, ato e ser entram em choque e não são capazes de movimento.

Uma vez que a existência humana é indissociável de seu relacionamento com os entes à sua volta, e a sua percepção do mundo é essencialmente subjetiva, não é possível ao homem criar uma filosofia sistemática, gerada internamente, que o explique e

justifique. É perceptível, então, o desejo de Bonhoeffer de conseguir fugir do padrão deixado historicamente pelo idealismo - e de enveredar por uma tentativa de legitimar a existência subjetiva humana que precede o pensamento.

Veremos no próximo capítulo como funciona a lógica da predileção de Bonhoeffer por uma filosofia pautada ao ato puro existencial acima de uma pautada pelo ser. Mas já percebemos, a partir daqui, sua objeção ao idealismo. O ato tem de ser expresso quando a existência, em orientação à transcendência, afirma que não é capaz de se compreender. Assim, ele tem movimento, está em constante busca e cumpre o seu papel intermediário.

“A epistemologia é a tentativa do Eu de entender a si mesmo.”³ Esta é, afirma Bonhoeffer, ser a atitude básica do filósofo transcendental. Ela é também a célula que gera tanto a filosofia transcendental quanto o idealismo.

O ponto que Bonhoeffer pretende enfatizar (e o que ele procura denunciar em *Akt und Sein*) é o movimento de inversão da existência humana (ciente de si através de seu relacionamento transcendental com o mundo) para uma existência fixa, cujo pensar cria essas mesmas relações. Bonhoeffer rejeita o esforço de subverter a relação de dependência do Eu enquanto ser subjetivo e de tentar forjar sua independência, para que ele se torne gerador de sua própria significação.

Há um problema igualmente posto para o empreendimento transcendental e o idealista no que diz respeito ao ser e o ato; ele se expressa na tentativa de se elevar substância ao papel de sujeito. Executado mais detalhadamente na lógica de Hegel, vemos o entendimento do objeto como uma síntese a priori como percepção transcendental, de forma a transformar o ser em consciência pensante. E temos ainda duas interpretações diferentes disso, uma positiva e uma negativa. A tese de que o ser é dado na consciência cognitiva não é igual a dizer que na ausência de consciência cognitiva não há ser. Na interpretação positiva, a inter-referência da consciência e ser transcendental recebe expressão, e na negativa há uma resolução do ser na consciência. De uma forma ou de outra, o foco central está na atividade mental.

Não há pessoa fora da consciência, e se algo deve se fazer conhecido a mim, deve ser apreendido pela mente pensante. A pessoa está em liberdade, o conhecer acontece na liberdade e somente na liberdade a existência do homem pode ser interpretada. Dessa forma, o ato, significado e liberdade devem caminhar juntos e a

³ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 19

essência do homem é liberdade, autonomia, chegar a si mesmo ou ser em si mesmo.

Por causa da limitação do ser existencial compreendido no transcendentalismo, uma vez que o sujeito não é uma entidade isolada em si mesma, as questões do ser são desconhecidas para o transcendentalismo genuíno. Ele, dessa forma, ultrapassa o pensamento ontológico quando põe o conhecimento como reflexão da realidade, que despedaça o conceito de verdade, identificando-o por outro lado como sujeito cognitivo na unidade de percepção transcendental, fazendo que a verdade esteja no ato.

O idealismo, é claro, também parece perpetuar a tese transcendental ao alongar a realidade do mundo externo para que esta seja compreendida somente pelo ponto de partida do Eu. A síntese a priori de Kant e a intuição intelectual de Fichte (*Anschauung*) parecem idênticos em relação à fundação da realidade do mundo externo no Eu; mas mesmo aqui o transcendentalismo genuíno chega a uma conclusão mais modesta que o idealismo: o primeiro julga que não há conhecimento capaz de ir além da proposição que fenômenos (o mundo externo) “referem-se a” mim e que portanto são conhecíveis apenas por via do Eu. (...) O idealismo, por outro lado, sente-se impulsionado a adicionar um toque final ao substituir a referência transcendental por julgamento ontológico implicando o poder criativo do Eu, e então o significado do transcendentalismo se torna distorcido por radicalização.⁴

Em um movimento que parece a princípio sutil os sucessores de Kant fizeram com que o absoluto estivesse não só disponível para ser alcançado pela razão, mas também fosse uma resposta para a própria existência no sentido de mostrar um ser capaz de pensar um mundo subjetivado. O que o idealismo faz é modificar o transcendentalismo, substituindo a referência transcendental por um jugo ontológico que dá poder criativo ao Eu e então distorce radicalmente o que tínhamos no princípio da análise transcendental. Não acontece apenas que o mundo tem referência a mim (é isso que está em causa no pensamento transcendental). Para além disso, o mundo é através de mim; uma distinção que muitas vezes fica desfocada no pensamento filosófico e não chega a ser propriamente problematizada, como devia.

Mas todo esse encaminhamento levanta ainda uma questão tanto para o transcendentalismo quanto para o idealismo, identificada no início desse capítulo. Essa questão - para a qual Kant fechou as portas e o idealismo pós-kantiano veio tentar reabrir - foi identificada no início desse capítulo: afinal, o Eu pode se entender a partir de si mesmo? O Eu é intrinsecamente intencional em sua busca interna por significação.

Entender algo pressupõe uma qualidade criativa, independente de capacidade técnica. Uma existência que se compreende a si mesma deve ser capaz de pensar-se

⁴ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 29. Tradução livre.

como criador de todo seu ser. Isso é contraditório à medida que o Eu já deveria existir para poder criar. Mesmo assim, o Eu idealista declara que “é o que é”, tornando-se em um criador paradoxal.

Para tentar solucionar esse problema, o neo-kantianismo tentou reescrever a tese transcendental começando com a coisa em si. Assim, o pensamento é tomado como base do ser e expressa, por tanto, um julgamento ontológico. A tese de que o ser se dá pela consciência cognitiva não se iguala à ideia de que, na ausência de consciência, não há ser. Mas o que está em questão é a atenção centrada no ato mental do indivíduo. Faz-se um esforço central de tentar contornar o problema da subjetividade do ser, ou seja, encontrar uma análise frutífera do ser pensante que está em todo momento em contato relacional com o mundo ao seu redor. O sistema idealista é a forma explícita da mente pura que atinge a si mesma.

A empreitada de considerar o pensamento em si é o momento em que o transcendentalismo, o idealismo e a ontologia devem se separar em decisões que já não são impostas por lógica intrínseca. Como já temos visto, o primeiro vê que o pensamento é em referência à transcendência. O idealismo, por sua vez, submerge o ser transcendental sob o pensamento; e, por fim, a ontologia põe o ser em total independência do pensamento, sobre o qual também tem prioridade.

O ato abriu caminho para o ser em uma viragem ontológica. Se o homem é antes de agir, e age somente através desse ser, esse modelo aparece como a antítese do que temos visto até aqui, com um ser que transcende a consciência e o objeto, independente de sua influência para agir. Para a compreensão de Bonhoeffer e seu objetivo final, essa viragem abre espaço para o conceito de revelação no ser, expresso no ato. Dada a predileção do ser, a existência não fica afetada pela relação com o transcendentalismo.

Nessa perspectiva, a revelação do aspecto transcendental fica sujeita à subjetividade humana, de forma que o núcleo de todo esse pensamento está na existência humana através do *Dasein*. Aqui a objeção de Bonhoeffer é a falha em entender a revelação como algo continuamente na fronteira do pensamento, continuamente a ser encontrada. Ele argumenta que filosoficamente há uma tendência de se perceber a revelação como entidade.

O ser existente se entende em liberdade e tem o transcendental à sua disposição para ser encontrado. É assim que em uma ontologia genuína há o conhecimento de que a existência do homem é “ser em” que envolve necessariamente a própria existência e deve ser possível em termos de ser em continuidade. Essa ontologia define “ser em” de

forma que a cognição se encontra no mundo das entidades e se suspende diante do ser da entidade sem forçar seu controle, uma vez que está subjugada ao ser.

Nessa interpretação Bonhoeffer encontra uma possibilidade para incluir sua própria visão sobre como deve ser compreendida a relação entre ser e ato e como a existência se comporta diante da revelação transcendental. Ele irá se alinhar ao transcendentalismo kantiano e identificar no conceito de *Selbsttätigkeit* uma abertura para falar sobre o homem como seu ideal de ato puro.

Como foi indicado no início deste capítulo, há uma ruptura clara entre os movimentos detalhados na Secção A de *Akt und Sein*, e a forma como Bonhoeffer os apresenta aponta para sua própria proposta, que veremos com mais detalhes a seguir. Bonhoeffer tem como sua missão esgotar as possibilidades de divergência de uma filosofia estritamente transcendental que veja a existência como tendo referência enquanto ato, essa sendo sua prioridade no que toca a estrutura da relação da existência humana com o que a transcende.

Segundo a perspectiva apresentada em *Akt und Sein*, é essencial estabelecer o seguinte: entender a existência é conhecer-se a si mesmo como tendo “referência“, ou “ser em”, sem nenhuma possibilidade de apreender a si mesmo, ou seja, ser puramente ato espontâneo. Está aqui o argumento inicial de *Akt und Sein* que encaminha para a predileção da utilização do conceito de ato sobre a de ser e que irá ditar o clima do resto desse trabalho.

Capítulo 2: Sobre a precedência do ato sobre o ser

Até aqui temos delineado o plano de fundo da secção A de *Akt und Sein*, na qual já podemos ver a intenção de Bonhoeffer e a partir da qual ele traça o restante de sua tese, mas ainda não entramos propriamente em uma análise do ato puro como resposta de Bonhoeffer ao problema da epistemologia e do conhecimento. Uma vez que já foram apontados os principais aspectos que Bonhoeffer sublinha sobre o problema aqui em causa e os diferentes caminhos que desde Kant a análise filosófica tomou para tentar esclarecê-lo, podemos entrar mais profundamente no argumento de *Akt und Sein* e, assim, ressaltar suas possibilidades e dificuldades. Iremos definir propriamente o que Bonhoeffer entende como ato e ser, e a razão porquê ele afirma que o ato deve aparecer com precedência em uma filosofia, para que ela possa chegar a compreender efetivamente conceitos de existência, conhecimento e sujeito.

No centro da justaposição feita entre ser e ato está a pressuposição de que esses dois conceitos são mutuamente excludentes - e que, portanto quando se escolhe colocar o peso de uma filosofia em um ou em outro, o resultado e portanto as possibilidades dessa filosofia são completamente diferente. Isso no que entendemos como sendo a existência, o alcance da consciência e a individualidade. Por isso, Bonhoeffer apresenta uma defesa da precedência do conceito de ato sobre o conceito de ser quando se trata de entendermos a existência humana (e a forma como funciona sua consciência, pensamento e sua relação com o mundo no qual o ser humano está inserido).

Akt und Sein foi publicado quatro anos depois de *Sein und Zeit*, e a influência desta obra para o trabalho de Bonhoeffer é clara. A própria pergunta da secção A funciona em decorrência da possibilidade de um superar da metafísica tradicional que Heidegger introduziu. Para o autor, a tradição metafísica é a história do esquecimento do ser, isto é, o ser na metafísica é sempre tratado como ente. Ele é objetificado e neste processo imediatamente identificado com qualquer outro ente no mundo. Por outro lado, Heidegger defendeu a natureza do homem como movimento incompleto, existência antes de essência. Assim, conseqüentemente torna-se impossível defender uma idéia de infinitude, existencial ou de conceitos. Sendo então o ser movimento, em seu constante caráter de inacabado como projeto, o idealismo se mostra como um empreendimento

infértil. A essência do ser humano é sua existência, projeto inacabado e imperfeito, exatamente por ser incompleto.⁵

Akt und Sein aparece como reflexo dessa resignificação. A defesa de Bonhoeffer de uma filosofia definida pelo conceito de ato representa uma defesa do ser humano como movimento, busca e incompletude, marcado por sua temporalidade. O âmbito do homem e sua fixação é sua mundanidade que o livra de qualquer determinismo. O conceito do homem cuja existência é sua essência diz que ele não é limitado pela ação cognitiva, ele é impulsionado pelo ato existencial que independe de conhecimento e então age em um ato prático intencional. A raiz do ato humano está em sua liberdade como ser jogado no mundo.

É relevante também vermos que a oposição entre ser e ato não coincide por exemplo com a oposição de ser e consciência. No segundo caso, a consciência tem predicados de ser uma vez que possui caráter ontológico e faz parte do que entendemos como essência do ser.⁶ Nesse sentido todas as escolas de pensamento que vimos até agora concordam que a consciência está no núcleo do conhecimento, em cuja origem está a identidade do eu. O que está em questão aqui é entendermos o limite da consciência e determinarmos qual é a essência da existência que se mostra conscientemente. Para isso, Bonhoeffer se baseia principalmente no transcendentalismo de Kant.

Ao abordar a apercepção transcendental e a identidade do sujeito, Kant indica um primeiro ato como a origem da consciência. Ele concede a maior importância à autoconsciência, ao “eu transcendental”. Esta apercepção deve ser a faculdade radical de todo nosso conhecimento e atuar como o ponto no qual todo uso do entendimento deve se apoiar. No primeiro ato de pensar, o sujeito começa a se abstrair em autoconsciência que é consciência transcendental. Essa autoconsciência é marcada pela compreensão que temos de nós como pura espontaneidade. Nessa compreensão, as funções lógicas referem-se apenas a algo indefinido, indeterminado.

Nesse sentido, o homem se identifica e reconhece como ser consciente capaz de se relacionar com um mundo de outros entes e objetos, mas não consegue adquirir o conhecimento mais profundo do seu próprio ser. Ele se projeta de forma consciente e espontânea, mas a espontaneidade do ato de pensar é propriamente o que limita seu alcance.

⁵ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 21

⁶ Ibid. pg. 24

Percebemos também que Bonhoeffer oferece uma distinção entre ato direto (*actus directus*) e ato reflexivo (*actus reflexus*). No primeiro, o ato é apenas direcionado a algo, enquanto no segundo ele já pode tornar-se objetivamente consciente de si mesmo em reflexão. O ato direto da espontaneidade aparece na forma das funções lógicas do pensar. Já a sua reflexão é o que o dá possibilidade de se perceber como um ser existencial, o que não é igual a entender a sua existência a nível lógico.⁷

Bonhoeffer então justifica que o ato pode, de fato, oferecer algum material para reflexão, uma vez que o ato reflexivo permite ao sujeito tornar-se consciente de sua espontaneidade. A intencionalidade do ato direto é automaticamente deslocada pela reflexão, não podendo representar um dado prévio disponível para ser descoberto. Isso porque a espontaneidade supõe uma representação do Eu que é a consciência transcendental, uma autoconsciência que unifica todas as demais consciências. Esse Eu é para nós desconhecido porque a autoconsciência é incondicionada. Ele não é compreensível mas também não existe independente do pensar. Dessa forma, uma filosofia que se pauta pelo conceito de ser independente do ato existencial, sob a premissa de que a consciência pode apreender-se a si mesma, perde de vista o aspecto mais profundo da essência do ser, a sua transcendentalidade.

A pura apercepção não significa o autoconhecimento de um sujeito pensante nem o conhecimento de seus pensamentos empíricos e de seus estados mentais pois ela apenas determina a forma na qual este sujeito tem conhecimentos. Ela não é ainda o saber de si que este sujeito tem. Portanto, como uma consciência do “eu da reflexão”, o “eu penso” da apercepção transcendental não é o conhecimento de um ser que pensa, mas é uma consciência da forma na qual os pensamentos são pensados.

Assim, estamos a falar aqui da consciência de algo que não se refere a qualquer conteúdo mas somente a um “Eu, como um ser pensante”, pensamento esse que é uma condição subjetiva. O Eu da apercepção transcendental não existe independentemente dos seus pensamentos. A apercepção é uma consciência de um sujeito caracterizado apenas por seus próprios pensamentos; por isso ela é o saber dos pensamentos definidos e pensados pelo sujeito. Esse ser não está em total posse da mente, e o seu caráter de espontaneidade não deveria permitir que ele chegue a esse conhecimento de si próprio.

⁷ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 13

O ato apontou para o ser. Hegel restaurou a ontologia que Kant havia destronado; a coisa em si de Kant foi transformada no conceito de substância que Hegel considerou indispensável para a definição da mente.⁸

Quando uma filosofia se centraliza no conceito do ser e, como temos visto no caso do idealismo pós-kantiano, tenta dar um passo além do transcendentalismo, o ser se torna subjugado apenas a si mesmo, perdendo sua referência externa. Nesse caso, vemos um ser que tem intensidade em si, e transcende a consciência por sua petição de pensar si próprio a priori. Mesmo inserido na consciência, o ser não está apenas contido nela; ele apresenta-se como algo de que se tem consciência. O ser não é criado e nem tão pouco completamente apreendido pelo pensamento, mas sim discernido por um processo de reflexão de um Eu que existe em um dado momento em um mundo pré-existente.

O ato, na medida que ocorre na consciência, é um fenômeno temporal - que entretanto não é inteiramente entendido ao ser explicado como um evento no tempo. Portanto, o ato em contraste com o ser é considerado como pura intencionalidade, associado à auto-atividade vista no capítulo anterior. Ele ocorre instantaneamente e com a mesma rapidez acaba sem permitir que o eu pensante encontre o conhecimento do mesmo. Dessa forma, temos como o ato como algo completamente afastado do conceito de ser dado que entendemos este último como algo estruturado e pré-estabelecido e aquele como algo intrinsecamente relacionado à espontaneidade intencional existencial.

Bonhoeffer parafraseia Dilthey ao afirmar que o ato não pode ser explicado, ele pode somente ser entendido, assim como o ser não pode ser provado, ele pode somente ser mostrado.⁹ Isso demonstra que a preocupação aqui é com realidades que transcendem a entidade, o que transcende o limite do conhecimento humano. Mesmo que a existência seja sistematizada, ela não é percebida como um sistema para o homem, que está necessariamente dentro do sistema. A busca de Bonhoeffer por uma ontologia ou filosofia transcendental genuínas decorre precisamente da seguinte intenção: a retomada da imposição de um limite do conhecimento, reconhecer o Eu como ser existencial em constante busca.

Além do transcendentalismo de Kant e, até certo ponto, o pensamento do *Dasein* de Heidegger, há ainda outro filósofo que influencia bastante o pensamento de Bonhoeffer: Kierkegaard. Ainda que Kierkegaard seja referenciado poucas vezes em

⁸ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 49. Tradução livre.

⁹ Ibid. pg. 13

Akt und Sein em comparação com trabalhos posteriores, vemos claramente sua influência na tese de Bonhoeffer. Ele elogia Kierkegaard por sua ênfase na realidade e individualidade do homem. Ambos posicionam a personalidade do indivíduo no ato, à medida que este representa a consciência espontânea inatingível pela reflexão. O âmago do que é ser humano está no ato, e não em postulados abstratos idealistas de um ser rígido. O foco está posto na temporalidade e realidade na qual o indivíduo está inserido.

Sua maior crítica a Kierkegaard é que seu indivíduo ético está demasiadamente preso em sua individualidade e subjetividade, enquanto a proposta de Bonhoeffer busca levar em consideração as relações do indivíduo com outros que influenciam a origem da personalidade do sujeito enquanto ato. Mesmo assim, mantém-se que o argumento de Bonhoeffer é similar ao de Kierkegaard dado que os dois fazem uma crítica ao conceito idealista de tempo e realidade e defendem que a individualidade é estabelecida quando o Eu é lançado em um momento de decisão. Ou seja, os dois rejeitam a ideia de um ser imóvel, retido em sua consciência, e encontram o indivíduo no ato existencial.

Para ambos, todo pensamento é sistemático e universal; é, consequentemente, abstrato e reside exclusivamente na realidade. Podemos ver em “Migalhas filosóficas” a declaração de Kierkegaard que o puro pensamento desconsidera o concreto, temporal, a existência e a situação da pessoa existente. Analogamente, Bonhoeffer também ressalta o âmbito do pensamento puro como possibilidade, à medida que a realidade está fora do âmbito da lógica. Em *Akt und Sein*, ele defende a tese de Kierkegaard que considera que esse “filosofar” esquece que o próprio indivíduo existe.

Bonhoeffer e Kierkegaard também se aproximam porque a noção de verdades subjetivas de Kierkegaard se assemelha ao conhecimento existencial em Bonhoeffer. Quando Bonhoeffer caracteriza o empreendimento transcendental que fala do objeto do conhecimento somente em referência ao sujeito pensante, isso encontra paralelo na declaração de Kierkegaard, em “Migalhas filosóficas” que o que é conhecido só é conhecido através do conhecedor. Para os dois, não pode haver uma verdade ou conhecimento objetivo através da consciência, apenas o que é recebido pelo indivíduo que está em relação com a transcendência.

Mas, por outro lado, isso não significa de modo algum que o sujeito conhecedor tenha o caráter de qualquer coisa como um puro filtro e esteja encapsulado na esfera de si mesmo. Significa justamente o contrário, isto é: em primeiro lugar que o sujeito está constitutivamente lançado em uma extroversão, uma dependência para algo além de si;

e em segundo lugar que o sujeito também só pode fixar e entender esse algo a partir de si, isto é, na finitude do acesso em que se encontra. no ato da relação de si com a transcendência.

Vemos em Bonhoeffer que o Eu pode se tornar aprisionado em si mesmo na circularidade de seu próprio pensamento, ao tentar atingir um conhecimento acerca de sua existência que é transcendente ao pensamento. Nesse decorrer ele é libertado apenas quando é confrontado desde fora de si pela transcendência que escapa de sua mente e age como seu limite. O indivíduo não existe em um vácuo.

Bonhoeffer continuamente ressalta a importância dos relacionamentos do indivíduo, ou de um “tu” para o “Eu”, e *Akt und Sein* não é uma exceção. Além das relações que ele encontra com o mundo dado no qual está inserido, com a realidade transcendente a si, ele também está em constante contato com outros entes, outros “Eu”. Esse contato permite que o indivíduo aja, existencialmente, de forma espontânea e livre.

A definição dos conceitos de ato e ser que surgem do entendimento de Bonhoeffer é iluminadora para percebermos o espaço que ele pretende determinar para cada um deles em seu estudo. No primeiro capítulo deste trabalho o foco foi mostrar o caminho que o autor fez através dos principais focos e viragens na filosofia transcendental, idealista e ontológica contemporâneas até chegar à sua própria perspectiva. Agora iremos ver com maior atenção as consequências disso para o que se tornará a proposta da filosofia transcendental do ato.

Estão incluídos no conceito de ato de acordo com o que foi compreendido por Bonhoeffer: referência externa, extensão infinita, restrição à consciência, envolvimento potencial da pessoa como existência e descontinuidade. Ou seja, ato diz respeito ao homem que se projeta para a transcendentalidade em referência a ela. Esse ato está representado a um Eu que está em constante relação com o mundo à sua volta e desenvolve-se através da consciência. Esse ato entende a percepção e cognição não somente como operações da mente, mas transações com o mundo. Uma filosofia que toma o conceito de ato como sua fundação o considera como a base de toda a consciência e a faz possível, mas entretanto não pode encontrá-lo empiricamente.

Enquanto isso, estão comprimidos no conceito de ser: auto-confinamento estrito, intensidade infinita, transcendência da consciência e continuidade. Ainda sob uma perspectiva ontológica, há uma inversão de interesses do que havia antes no transcendentalismo; primeiro encontramos a consciência e ela é responsável por explicar o mundo em um relacionamento contínuo e inseparável entre ser objetivo,

objeto e consciência. Esse ser também é compreendido como ente universal que permeia todos os outros entes.

Bonhoeffer alinha seu trabalho à perspectiva de que em primeiro lugar o Eu tem referência à transcendência e disso decorre que o entendimento da existência deve ser sempre transcendente de si mesmo. Ao compreender a existência humana em termos de sujeito-ato, Bonhoeffer reconhece o ser humano como intrinsecamente subjetivo e incapaz de chegar ao centro do entendimento de si próprio e que depende de uma referência externa. Pois, supondo que o Eu conhecesse a si mesmo, ele representaria algo completo, finalizado, e já não seria o Eu representado como ato expansivo que ainda há de se tornar a coisa completa e finalizada. Da mesma forma, segue-se que o Eu não pode ser pensado, por ser a condição por trás do pensamento. Como síntese a priori do pensamento, o Eu não pode assumir papel de objeto.

O relacionamento entre Eu e o pensamento continua sendo uma das perguntas centrais aqui. Ao ser a síntese a priori por trás do pensamento, como preconditione intrínseca, o Eu logicamente precede o pensamento. No entanto, à medida que tudo que é determinável sobre o Eu é embutido no caráter de noesis, o pensamento precede o Eu. Isso nos diz que o pensamento está no limite da não-objetividade, sem a qual não há nada objetivo. O pensamento é, assim, a fronteira da existência humana, o que significa que o plano de fundo da existência sempre já está lá, mas acabou de escapar ao homem quando sua existência é contorcida no pensamento e se torna entendimento da existência.

O que temos aqui, afinal, é a confirmação de a impossibilidade da existência humana de compreender a si mesma em sua capacidade de desempenho de atos, pela mesma razão que sua essência é o desempenho espontâneo de atos. O homem concreto não está em posse total de sua mente, ele está sempre inserido em contextos pré-dados com os quais deve se relacionar e se definir com referência a eles. Sua defesa é a de um indivíduo cuja existência é extensa demais para ser concebida pela lógica do eu pensante. Ele se projeta, é de sua própria essência a busca pelo alcance do conhecimento de seu ser.

Nesse sentido, Bonhoeffer aponta para a ontologia como o estudo que, em teoria, defende essa posição até ao ponto em que tenta provar a primazia do ser sobre a consciência. Essa tentativa sustenta que há um ser real fora da consciência, da esfera da lógica e dos limites da razão, e que o conhecimento de objetos é referente a esse ser, mas não coincidente com ele. Mas a consciência tem igualmente a sua petição de

primazia, de tornar-se responsável pelo ser e tudo o que ele envolve. Então, para que essa proposta possa prevalecer, é necessário que a consciência abandone sua petição, para que o ser possa ser efetivamente livre, que é sua natureza.

Em um momento seguinte, pode-se considerar como alternativa uma aproximação entre consciência e o ser no movimento do pensamento, concebido de tal forma que ele participa da essência do ser - e esse é o momento em que Bonhoeffer se aproxima da filosofia heideggeriana. O pensamento é pensamento do ser e da realidade. De qualquer forma, o ser aqui mantém sua total independência, incluindo consequentemente a liberdade diante do pensamento. É já um pressuposto da ontologia sistemática que esse ser puro, como essência da individualidade, seja transcendente à consciência.

Antes de focar no pensamento de Heidegger, Bonhoeffer passa por aspectos essenciais das investigações fenomenológicas anteriores a Heidegger. Ao falar sobre a fenomenologia de Husserl, Bonhoeffer é crítico da proposta de se inserir a existência em parêntesis. A fenomenologia irá dar ênfase à imanência na consciência dos seres. A realidade, para Husserl, é o objeto presente, e não a aparência criada pela consciência. Husserl chama de fenômeno qualquer percepção ou intuição; assim, com o retorno ao ato da consciência, o fenômeno volta-se para o conhecimento. Eu percebo fenômenos como aparecem para mim, mas não vejo a sua objetividade, que não pode ser sensivelmente percebida. Somente a regularidade com que a consciência se projeta para além de si, para organizar a realidade a seu redor, é transcendente à consciência. Nesse caso, é rejeitada a ideia de que a consciência seria algo como um espelho do ser e adotada a ideia da consciência que possui poder criativo. Dessa forma, a prioridade não está no objeto, e sim na consciência.

Partindo para a investigação de Heidegger em *Sein und Zeit*, Bonhoeffer afirma que esta representa uma direta tentativa de reversão da fenomenologia precedente. A existência se torna a essência do ser, e onde Husserl coloca parênteses, Heidegger revela o próprio ser, interpretando-o em termos de temporalidade.¹⁰ Sua “...pergunta não é mais pelo ente como tal, mas pelo ser como tal, pelo sentido do ser em geral, pela manifestação do ser possível”¹¹. O homem já está inserido como presença em um mundo pressuposto, então nesse contexto ao perguntar pelo fenômeno de mundo não devemos nos ater nem às coisas naturais como substância, nem às coisas dotadas de

¹⁰ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 59

¹¹ HEIDEGGER, M. *Ser e tempo* (v. I). Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 1988. pg.158

valor, uma vez que, segundo Heidegger, ambas são entes que se dão “no” mundo como determinações ou modos específicos de ser no mundo.

Afasta-se assim da tradição metafísica que compreende o mundo como substância objetificada em direção a uma compreensão de mundo como fenômeno, ou um modo determinado de ser que interage com o ser-no-mundo que é o *Dasein*. As características fundamentais do ser humano se manifestam em modos em que é possível ser; o *Dasein* é compreendido em termos de existência.

Ao afirmar que a essência do *Dasein* está em sua própria existência e não as suas propriedades, logicamente fica posto que não se trata aqui de algo passível de objetivação. Dada a primazia do *Dasein* e a sua especificidade conceitual, o foco de Heidegger está na existência lançada no mundo, como ela se relaciona consigo mesma, com os outros e com o mundo. Dessa forma, nossa compreensão do ser-no-mundo está primeiramente não no conhecimento, mas nas relações ontológicas. E, disso segue-se uma inversão da lógica idealista prévia em que o mundo tem referência a mim; em Heidegger, são os fenômenos que se revelam a nós.

A realidade é constituída pela consciência intencional fundada intuitivamente, sem a qual o objeto não poderia ser dado. Com a descrição dos atos intencionais, Husserl evita desenvolver uma construção teórica da realidade, e para ele voltar-se para uma realidade significa voltar-se para a consciência que apreende o mundo. Tanto em Husserl quanto em Heidegger encontra-se a idéia de que a essência não é algo que se esconde atrás da existência, e esta não se opõe à consciência.

Uma vez que em ambos os autores o homem tem caráter essencialmente ontológico na sua construção como ser, a base do ser está na intencionalidade de sua presença. Dessa forma, a transcendentalidade na tese ontológica está fundada na existência. Em Heidegger, o ser vai de encontro à existência com ponto de partida no *Dasein* que se dá na transcendência, na essência da existência.

Para Bonhoeffer, o caráter e natureza do ato e do que significa ser um agente estão mais puramente caracterizados, entre tudo o que temos visto até aqui, no transcendentalismo genuíno e em uma ontologia do *Dasein*. Apesar das dificuldades que o autor ainda encontra em Kant e posteriormente com o *Dasein* de Heidegger, ambos parecem compreender o homem em termos de ato espontâneo e existencial. Enquanto isso, ainda temos a constante crítica ao idealismo como tentativa de junção e consequente confusão entre ser e ato que acaba atribuindo ao ente uma capacidade de auto-entendimento que não é da natureza humana.

Bonhoeffer então aponta, como já vimos no primeiro capítulo, para a tentativa de se isolar o pensamento do Eu em um esforço de torná-lo o mestre da não-objetividade e tornar o Eu auto-pensante no ponto de partida da filosofia. Ele compreende a evolução da tese transcendental kantiana até ao neo-kantianismo como uma tentativa falha de libertar o eu pensante de um transcendentalismo. A consequência dessa busca demonstrada em *Akt und Sein* é um sistema caracterizado pela “auto-transcendentalização” do pensamento ou um indivíduo monista que não é independente da realidade.

A precedência do ato sobre o ser, segundo Bonhoeffer, vai contra o empreendimento de libertar uma existência auto-conhecível de sua referência transcendental (em que *ser* é ser compreendido pelo Eu na síntese a priori). Ao libertar-se da posição de estar “em referência à” transcendentalidade, a existência simplesmente acabaria auto-confinada no pensamento. O ato é compreendido como essência, que é diferenciada da existência como *fato* do ser. O nosso intelecto então compreende diretamente apenas a essência do ser, ele não alcança a existência que se torna essência. Essa existência não pode ser definida pelo homem; em primeiro lugar por sua generalidade; em segundo lugar, por sua transcendência lógica; e, por último também por sua natureza, que não possui um modo distintivo ou próprio de apresentar-se ao intelecto fora da essência que é o ato.

Na terminologia comumente usada por Bonhoeffer, o ser “em referência” ao ato, não é apenas o fato da existência, ou algo através do qual é construído fora de suas causas. Ele é propriamente o efeito externo do ato. O ser deve se subordinar ao ato e não somente aparecer “através” dele. Fatos, realidade, como essências, são aparentemente visíveis ao nosso intelecto, dado que o ser em referência ao ato não é. O argumento aqui é de que o eu pensante pode “ver” uma essência à superfície, em um espaço inteligível, mas não pode ver um ser escondido dentro dessa essência.

Só quando a existência, em orientação permanente à transcendência, entende que não é capaz de se entender a si mesma é que o sentido real do ato é expresso. O ato aqui exposto apresenta provas de si mesmo no processo psíquico mas só é entendido no limiar do mesmo: ato como consciência direta, ou *actus directus*, como o ato pode discernir o ser genuíno.

Capítulo 3: Sobre o significado do conceito de Deus

Até aqui procuramos seguir as linhas de pensamento sobre o ser e a consciência que Bonhoeffer considerou serem as mais relevantes e que melhor representam as diferentes formas de se considerar os conceitos de ato e ser relativamente ao ser humano. Além disso, mostrámos os motivos pelos quais o autor afirma que é impossível pensar-se o ser sem que este seja posto em referência ao ato existencial e sustenta que uma filosofia prioritariamente pautada no conceito de ser falha em compreender a essência do homem. Agora partimos para uma terceira consideração, que é o ponto principal de *Akt und Sein* e o propósito dessa obra. Fatalmente, a preocupação do autor é de origem teológica, mas ainda nos proporciona a possibilidade de uma discussão filosófica seguindo logicamente o decorrer do embate entre ato e ser.

Uma vez que se escolhe explicar o homem em termos de um ou outro conceito, essa lógica se estende ao mundo no qual o homem está inserido e também ao seu relacionamento com a transcendentalidade ou Absoluto. Consequentemente, o conceito de Deus entra na discussão e será compreendido de formas fundamentalmente diferentes quando se parte do Eu primeiramente como ser ou primeiramente como ato existencial. Dessa forma, a questão do conceito de Deus é um último passo que devemos tomar dentro da problemática já exposta.

No primeiro momento da introdução do problema de *Akt und Sein*, Bonhoeffer afirma acreditar que os desenvolvimentos na teologia de seu tempo podem ser interpretados como uma tentativa de lidar com o problema da relação entre ato e ser como um reflexo da questão deixada pelo legado de Kant e do idealismo.¹² Ou seja, tudo depende da escolha consciente de se tomar-se o conceito de ato ou de ser como base para uma investigação filosófica. Nesse caso específico, ao qual chegamos no final da nossa empreitada, a questão que se põe é de saber como interpretar o conceito de Deus. Ou, mais precisamente, a questão está em saber se, para esse efeito, seria mais adequado usar conceitos de categorias ontológicas ou conceitos segundo uma filosofia transcendental.

Em suma, a questão é de saber como se deve entender a objetividade (ou falta desta) do conceito de Deus, ligado a um conceito satisfatório de conhecimento: como determinar a relação entre o “ser de Deus” e o ato mental que o concebe? Nesse sentido,

¹² BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 11

o que Bonhoeffer está a buscar é uma interpretação adequada do que significa o ser de Deus em relação ao eu pensante, ou como a transcendentalidade se apresenta ao homem e qual é o papel do mesmo nessa reciprocidade. A revelação transcendental é apenas recebida no desempenho de um certo ato, ou há, na revelação, caráter ontológico fixado? A relação da filosofia e do pensar com os conceitos de ser e de ato irão alterar a forma como se compreende o conceito de Deus e a relação do homem com o transcendental, na mesma medida em que alteram a forma como entendemos a existência e o próprio pensar.

Até aqui, só falámos sobre o conceito de Deus em referência ao conhecimento e ao eu pensante. Isso revela propriamente o problema que será tratado, nomeadamente a necessidade de o Eu e da consciência aparecerem como ponto de partida, pois o Eu percebe o mundo externo com referência a si. A mesma questão epistemológica levantada anteriormente neste trabalho retorna quando trazemos à discussão a questão do conceito de Deus. O pensamento como ponto de partida significa consequentemente que o conceito de Deus é atingido pelo menos em referência à consciência.

O que temos a partir da filosofia kantiana (e do legado idealista neo-kantiano deixado posteriormente) é uma mesma tese na base dessas escolas - a tese que só permite que a realidade do mundo externo, e consequentemente de Deus, seja entendida do ponto de partida do Eu. Como vimos, para Bonhoeffer o transcendentalismo genuíno chega a uma conclusão mais modesta que o idealismo, ao julgar que não há conhecimento além da proposição de que o mundo externo se refere ao Eu e é conhecido apenas através do pensamento. Depois dessa afirmação, não cabe ao pensamento transcendental criar julgamentos positivos ou negativos acerca do ser de um mundo externo de fenômenos. Ou seja, conclui-se um Absoluto através do qual o indivíduo tem a sua referência externa, mas do qual ele seria logicamente incapaz de adquirir conhecimento objetivado, por causa do seu caráter existencial de espontaneidade. Da mesma forma que percebe a sua própria consciência, mas não pode explicá-la, o homem percebe a sua referência transcendental mas não pode chegar até ela - e tudo isto numa perpétua tensão conceitual.

Já o idealismo, ao inverter a lógica inicial do transcendentalismo (invertendo o nosso ponto de partida do Eu para o absoluto) cria um pensamento pontual, intensamente fixo conceitualmente. O idealismo pós-kantiano vai além do transcendentalismo genuíno, ao substituir a sua referência transcendental por um julgamento ontológico que atribui poder criativo ao Eu e, consequentemente, distorce o

significado do transcendentalismo. Dessa forma, enquanto um anuncia que os objetos do meu conhecimento têm sempre referência a mim (e o Eu tem referência ao transcendental), o outro afirma que o mundo *é* através de mim, ou seja, deve o seu ser a mim mesmo.

A partir disso percebemos a importância dessa distinção para uma teoria filosófica sobre Deus. Se o mundo deve o seu ser ao Eu, há um câmbio de papéis entre o eu pensante e um deus-criador. Deus não pode se tornar objeto de conhecimento por causa de seus atributos necessários, e como ele não poderia logicamente ser concebido como criatura do pensamento, ele *é* de certa forma integrado no Eu. Ou seja, Deus apenas *é* à medida que eu penso; entro em mim mesmo em pensamento. Isso não ocorre em um pensar transcendental no sentido próprio do termo, uma vez que este considera o Eu apenas como algo ao qual o mundo tem referência em pensamento, sem que seja atribuído poder criativo a esse Eu.

Notamos também que, de uma forma ou de outra, seria impossível que Deus fosse concebido como objeto de cognição, pois, de contrário, ele teria que ser pensado em referência ao Eu à mesma medida que o mundo fenomenal e consequentemente, por princípio, seria pensado essencialmente como “existindo para o Eu”. Segundo uma premissa transcendental, portanto, *é* impossível atingir-se uma objetividade de Deus, uma vez que todo ser *é* compreendido como uma entidade traduzida em ato e um ser absoluto se torna uma ideia inalcançável por ser em princípio inteiramente não-objetivo. Por isso, o conceito de Deus nunca abandona o âmbito do não-objetivo, onde se situa o fundamento transcendental para a possibilidade de existência e pensamento.

O pensamento transcendental nunca poderia dizer que Deus *é*, pois isso implicaria objetificá-lo. Entretanto, isso acontece na prática em toda filosofia que busca determinar algum conhecimento (ou ao menos, o limite do nosso conhecimento) em referência ao conceito de Deus. No próprio momento em que se introduz o conceito de Deus na epistemologia, o conceito *é* objetivado, e perde-se a sua essência ao conceber um conceito de Deus em referência ou através da consciência.

A verdade, o absoluto, está apenas no ato em si, com sua referência na transcendência. Somente no instante do ato, na existência que se busca entender a si mesma, o absoluto pode “estar” como condição ou potência; sempre no ato e nunca no resultado do mesmo, sempre por trás da reflexão, independentemente do que esta procura alcançar. Os conceitos de Eu e de Deus estão sempre em proximidade nesse sistema. Mas mantém-se marginais em relação ao pensamento e existência, enquanto

estes buscam sua referência neles. Precisamos de mudar a “lógica”, deixando de interpretar Deus como ser para interpretá-lo como ato puro, afastando-o do que poderia ser almejado como conhecimento objetivo.

Retornaremos a essa discussão posteriormente. Por enquanto, ainda há alguns aspectos da dicotomia entre transcendentalismo e idealismo que, em *Akt und Sein*, Bonhoeffer aponta como problemáticos para a interpretação do conceito de Deus. Algo que devemos entender é que o transcendente de que fala Kant não é fatalmente determinado, propriamente por sua característica necessária de ultrapassar por inteiro a esfera de qualquer conhecimento. Mas se ele não pode ser objetivamente conhecido, como é que a razão pode determinar seu limite em relação a esse absoluto desconhecido?

O resultado da busca pela determinação do limite da razão acaba por significar uma escolha da própria razão ao delinear seu limite, uma vez que ela não pode conceber o que está fora de seu âmbito de poder - o que gera mais uma vez um isolamento da mente em si mesma, a criar uma epistemologia estéril. Consequentemente, a própria razão instaura novamente sua autoridade sobre o Eu. Ela é deixada sozinha consigo mesma - e a sua referência externa sempre acaba como um espelho que, no fundo, a reflete (e isto independentemente do quanto se tente limitá-la externamente).

Então como podemos pensar em uma “epistemologia de Deus”? A resposta parece ser que simplesmente não podemos. Qualquer tentativa de se conceitualizar Deus acabará por falar mais daquele que o conceitualiza do que propriamente de Deus. Se o ser está necessariamente atrelado à consciência, então Deus deve ser encontrado na reflexão filosófica ou, quando se pensa em termos de uma teologia, na experiência religiosa. Bonhoeffer identifica no idealismo a seguinte proposição: algo é concebido apenas por algo semelhante a si. Então se Deus se revela para o homem, este já é, de certa forma, divino. Ou, se o Eu pode conceber um Deus é porque os dois têm algo de essencialmente semelhante. Há um pressuposto de que o homem teria alguma agência sobre essa revelação transcendental na execução do ato mental.

Segundo Bonhoeffer, a única coisa que permitiu que o idealismo atingisse essa resolução de conceitos ontológicos foi um julgamento ontológico que, do princípio, produziu uma posição falsa. O julgamento de que “isso não *é*” (ou “isso *é* apenas

através de mim”) é um julgamento que não se insere na determinação transcendental e que significa um brusco rompimento com o limite do ser.¹³

Deus é encontrado na consciência do eu pensante, tornando-se assim o Deus de sua consciência. Mas o Eu não pode dizer que “Deus é” (de forma a objetificá-lo) sem ao mesmo tempo dizer que ele não é. Se o Eu não pode afirmar nada sobre a sua referência transcendental, ele analogamente não pode dizer nada de Deus. Determinamos então a incompatibilidade de Deus com um conceito ôntico, dadas as características do que entendemos como um ente. A proposta de *Akt und Sein* é que se pense em Deus em termos de ato puro, completamente intocável pela consciência.

Se retornamos à tese puramente transcendental, escapamos ao problema do idealismo enquanto o nos depararmos com um Deus que não é objetivo. Está implícito que ele não é acessível à reflexão da consciência em si mesma. Ele é na pura execução do ato mental, como *actus directus*, mantendo-se subtraído a qualquer tentativa de ser alcançado pela reflexão. O ato está sempre em referência à transcendência, o que significa para a tese transcendental que “ser” independente do Eu é possível mesmo que não seja acessível, enquanto no idealismo o ser e o Eu acabam se confundindo um no outro.

Por trás da tese transcendental está a ideia de Deus como ato puro. Se há alguma interação entre Deus e o homem, a epistemologia tentará explicar esse ato em termos transcendentais. O homem é potencialidade e realidade, enquanto em Deus não há potencialidade, somente realidade. Assim, se a interação entre os dois acontece de forma voluntária, esse encontro, evidentemente, só é possível no ato da consciência representada como total liberdade e clareza mental - e, portanto, a essência do homem está no ato mental. Mas aqui caímos no mesmo problema que o idealismo. A consciência adquire compreensão de Deus - e, nesse relacionamento, ele é revelado. Se não houvesse essa compreensão, ele não seria.

Bonhoeffer conclui que, quando levamos tanto o transcendentalismo genuíno quanto o idealismo às últimas consequências, ambos colocam a razão enredada em si mesma como base para a eventual construção de um sistema de conhecimento. Nesse caso, “entender-se a si mesmo” pode significar apenas “entender-se a si mesmo através de si mesmo”, “eu sou” significa “eu penso” e “Deus é” significa “a mente alcança-se a

¹³ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 27

si mesma e conhece-se na unidade da consciência”¹⁴. Aqui então fica claro que quando levado ao limite de seu pensamento, o Eu não avança para nenhuma posição além de si, e volta a si mesmo mesmo quando tenta determinar algo fora, mesmo quando este algo é a possibilidade de determinação de Deus. Em sua liberdade racional, o Eu está cativo de sua própria consciência.

Se o Eu pode ou não entender-se a si mesmo é a questão à qual se preocupam o transcendentalismo e o idealismo. Mas, avançando para a questão do conceito de Deus, podemos afirmar que, tendo determinado a introspecção do eu pensante, não há qualquer possibilidade de se definir um ser de Deus fora deste, uma vez que a razão está sozinha consigo mesma. Qualquer tentativa de se determinar objetivamente Deus cairá no conhecimento do Eu. Filosoficamente, Deus como o transcendental ou absoluto mantém-se como um conceito essencialmente fora do âmbito do conhecimento e necessariamente não-objetificável. Isso significa que não podemos falar sobre o significado dessa ideia como falamos sobre a consciência e a realidade do mundo.

O transcendentalismo tem a sua referência perpétua ao transcendente, sendo assim aberto e inconclusivo em princípio. E, enquanto isso, o idealismo já pré-concebe um sistema em que Deus está inserido, sendo exposto como uma ilusão de movimento dentro do pensamento contido em si mesmo. Assim, no transcendentalismo genuíno, a não-objetividade de Deus por trás da atividade da consciência é tal que atos que intencionam existencialmente Deus acontecem exclusivamente como *actus directi*, inacessíveis à reflexão da consciência de si mesma, enquanto no idealismo o ato é capaz de encontrar Deus na reflexão consciente.

A razão de ser da epistemologia transcendentalista-idealista é a sua pretensão de envolver o entendimento da existência e consequentemente do mundo e de Deus. Mas a epistemologia é a mente virando-se para a mente. Encontra-se o pilar do entendimento da existência, do mundo e de Deus no eu pensante, traduzindo todo o ser em consciência. Um julgamento já não pode ser verdade como um julgamento sobre uma realidade transcendente à consciência, mas sim apenas como verdade constituída na unidade da experiência do próprio eu. Pensar no conceito de Deus nesses moldes significaria, portanto, acomodar-se a essa consideração. Se uma teoria que se acomoda a esse padrão quisesse pensar um conceito de Deus, encontrá-lo-ia na unidade transcendental da apercepção operante apenas na atividade da mente consciente.

¹⁴ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 38

Se, entretanto, nos voltarmos para a fenomenologia de Husserl, vemos que ele põe a transcendência de Deus entre parênteses, de medida a que a fenomenologia não abre a questão do ser, mas sim a da essência. Não encontramos nela uma teoria desenvolvida sobre o conceito de Deus, mas há a abertura para uma intuição específica que o remove de uma conceitualização mundana como objeto. Em última análise, a fenomenologia afirma a possibilidade de se captar intelectualmente o absoluto pela consciência pura - coisa que para Bonhoeffer significa consequentemente restaurar o eu pensante na posição de criador. Há aqui uma pretensão de se adquirir a totalidade da vida por meio do logos. O ser é superado pelo logos, a existência é dissolvida em essência e então acabamos por retornar a um posicionamento idealista, quando o levamos às últimas consequências, ou seja, quando pensamos o conceito de Deus.

Já em *Sein und Zeit* de Heidegger encontramos uma viragem da investigação fenomenológica precedente - com a completa inversão do que antes tínhamos na identificação da existência como essência do ser. O conceito do *Dasein* força o ser e ato a caminharem juntos, Deus não é uma sucessão descontínua de atos, nem a continuidade de um ser supratemporal como um perpétuo decidir no ato existencial à mesma medida que é um fato consumado. O *Dasein* já é sempre que se determina a si mesmo por uma decisão (e que, portanto, se em algum momento tivesse que sair de uma esfera transcendental ele teria que constantemente se construir novamente do princípio). O ser está, portanto, excluído de uma concepção estática de entidade.

O ser está tão intensamente enraizado em termos temporais que mesmo a eternidade de Deus deve ser pensada na temporalidade se for para ser pensada filosoficamente. Além disso, nessa metafísica ontológica do *Dasein*, ele já possui em todo momento o entendimento do ser. Ao se apresentar como aberto a si mesmo, o *Dasein* se mostra como discernimento do ser. A suspensão do pensamento no ser afirma que o homem já possui um entendimento do ser à sua disposição. Dessa forma, a filosofia heideggeriana, segundo Bonhoeffer, é uma filosofia conscientemente atéia de finitude. Ela relaciona tudo ao auto-capsulamento da finitude do *Dasein*.¹⁵ Portanto, não há espaço nessa filosofia para revelação. Conclui-se assim que não é possível, na ontologia de Heidegger, pensar sistematicamente o conceito de Deus sem que o mesmo se perca dentro do ser.

¹⁵ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 65

Bonhoeffer também aponta para a hipótese do tomismo, como uma tentativa anti-idealista de priorizar o ser sobre a consciência em sua libertação do encapsulamento da consciência.¹⁶ Tomás de Aquino defendeu que Deus é a totalidade do ser e é, em sua natureza, a completude da identidade de essência e existência, enquanto o homem e a realidade do mundo são unidades em tensão entre essência e existência. Eles não são auto-completos em si mesmos, mais sim dependentes e direcionados transcendentalmente.

Por outra parte, aponta-se especificamente para o conceito de *analogia entis* como uma tentativa de abrir o conceito de ser para a transcendência. O homem está em eterno processo de se tornar, enquanto Deus está estaticamente no seu ser, de tal modo que possui poder imanente e, ao mesmo tempo, a completude de seu ser é um mistério. Dessa forma, a totalidade do ser é ao mesmo tempo imanente no mundo e transcendente dele. Objetivamente, o relacionamento entre Deus e o homem deve estar na tensão essência-existência do homem e na identidade de plenitude de Deus, considerado como inteiramente essência e existência. Ele não toma a forma de pura exclusividade entre um e outro e nem de pura identidade (parcial) entre eles. Os dois lados desse relacionamento podem ser considerados em relação à analogia, uma vez que ser é análogo a “tornar-se”.

Bonhoeffer cita brevemente a interpretação de Erich Przywara da *analogia entis* como uma forma de “existencialismo tomista”¹⁷. A síntese de Przywara, que tem fortes bases na fenomenologia de Husserl e ontologia de Heidegger, abre o conceito da analogia para que seja compreendido como princípio de unidade na filosofia e eventualmente como uma interpretação do significado da filosofia. Przywara defendeu que a *analogia entis* é determinante não só como base epistemológica da teologia natural tomista, mas como princípio fundamental para o nosso entendimento do ser, na totalidade de seus relacionamentos. Przywara preocupou-se com a particularidade do caráter histórico do conhecimento, e essa preocupação o distingue de um pensamento neotomista. Para Przywara, uma filosofia baseada na *analogia entis* deve ser aberta e contínua, não um sistema dedutivo fechado.

Przywara aceitou a análise fenomenológica de Husserl como prova de que o conhecimento humano tem sua base e é direcionado à compreensão do ser em sua

¹⁶ BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961. pg. 69

¹⁷ Ibid. pg. 69

totalidade e combinou essa tese com a insistência de Heidegger no caráter temporal e existencial do conhecimento em sua particularidade. Ele acreditou que a *analogia entis* faz com que seja possível unificar diferentes ideias e ramos da tradição filosófica como um princípio inclusivo que nos permite relacionar diversos tipos de realidade na experiência e conhecimento que ilumina significados e relações no ser. Isso permitiria encontrar uma padronagem de significado e direcionamento na totalidade do conhecimento humano.

Przywara afirmou que a doação de essência na existência implica uma potência positiva no campo do ser, interpretando a metafísica como essencialmente uma busca pela base e determinação do ser e não meramente pela aparência ou pelo ser como está dado. A metafísica deve, nesse contexto, estudar o ser em sua total profundidade. Ele enfatizou, entretanto, que a *analogia entis* significa essencialmente que a experiência do ser no mundo está direcionada para fora de si.¹⁸

A *analogia entis* significa não apenas a tensão entre ser e tornar-se, mas também que a nossa total apreensão de ser e tornar-se está direcionada para fora - que nosso conhecimento da essência na existência nunca está completo e olha sempre mais além na busca de completude da realidade. Em última análise, é necessário para o conhecimento que essa tensão seja reconhecida filosoficamente.

¹⁸ *The Analogia Entis as principle*. In: PRZYWARA, E. *Analogia Entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Trad. BETZ, J, HART, D. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.

Capítulo 4: Sobre uma epistemologia de Deus

Em todo o empreendimento filosófico considerado até aqui encontramos um ponto comum na impossibilidade de conceber uma ideia de Deus que não acaba por ser eventualmente absorvida pelo ser. Deus não é fora da mente consciente que se vira para si mesma. A verdade e última realidade são atestadas na auto-atividade individual. Uma vez que a não objetividade é levada às últimas consequências, Deus nunca está fora do ato da mente e do autoconhecimento como execução do ato de filosofar. A direção da intenção desse esforço é sempre introspectiva.

Em 1932, o objetivo de Bonhoeffer foi apontar para o problema previamente exposto aqui, demonstrar como uma teologia que desejasse simular ou adaptar-se a tais conceitos filosóficos falharia e sugerir possibilidades de uma teologia sistemática sustentar-se sozinha. No presente trabalho, entretanto, nos limitamos a explorar os dois primeiros tópicos abertos pelo autor de *Akt und Sein*, que estão expostos na primeira parte dessa obra. Além disso, a Secção A de *Akt und Sein* nos permite abrir espaço para uma interpretação aplicável à própria filosofia, embora não tenha sido este o seu objetivo principal.

Bonhoeffer buscou contribuições do transcendentalismo e da ontologia - em contraponto ao idealismo e à fenomenologia - para a solução do problema de ato e ser tendo sempre em vista o conceito da revelação. Isso se deu ou de forma positiva (na análise dos discursos já amplamente desenvolvidos sobre ser e ato e na posterior construção em cima deles), ou de forma negativa (adotando os pontos de partida opostos do homem como ato puro “em referência” e do pensamento-suspenso-no-ser como forma de “testar” o conceito da revelação contra uma filosofia baseada nos conceitos de ser ou de ato).

Evidentemente, o maior problema que encontramos neste empreendimento é a essencial incompatibilidade de um pensamento que busque um conceito de Deus com o auto-conhecimento que considera o homem capaz de conceder verdade a si mesmo, que alcança a verdade por seus próprios meios e supõe que a base da existência possui verdade - análoga a Deus - em si. Suplemente perspectiva está em rota de colisão com a teologia sistemática. Pois esta entende que a realidade tem referência direta a Deus e que não é alcançável senão pela revelação.

Afinal, o encaminhamento deste trabalho nos leva a um lugar onde se torna necessário admitirmos honestamente que a filosofia é essencialmente agnóstica e que

uma teologia sistemática que tente tomar os moldes determinados pela filosofia irá acabar por se tornar estéril, uma vez que estará em esforço permanente de lutar contra as suas próprias fronteiras. Uma vez que chegamos a essa conclusão, podemos parar de tentar encaixar o conceito de Deus em um sistema no qual ele não pertence e estamos livres para abrir novas possibilidades para o seu entendimento.

A abertura de uma filosofia pautada principalmente pelo ato em detrimento do ser (de sorte que o Eu é primeiramente pensado em termos de ato existencial e depois como ser em referência ao ato) é de alta significância para a forma como entendemos o conceito de Deus, mas por fim chegamos à conclusão de que um conceito de Deus, mesmo que pautado na ideia de Deus como *actus purus*, faz com que ele seja dependente da consciência. Dessa forma, epistemologicamente não conseguimos encontrar um conceito de Deus que possa representá-lo.

Uma vez que já definimos que uma filosofia que tem seu princípio no eu pensante - ou mesmo uma ontologia que define o mundo em referência ao ser existencial - não nos permite pensar a transcendência de Deus sem que seus atributos se percam nessa mesma forma de a pensar, a resposta parece passar logicamente na revisão da forma como o problema está posto. Se considerarmos que Deus não precisa de *ser*, abrimos a possibilidade de falarmos de Deus sem o aprisionar no pensamento do Eu.

A proposição de que Deus, antes de qualquer coisa, tem de ser permeia tanto a filosofia quanto a teologia. Além disso, à medida que a metafísica se desenvolveu, o conceito de Deus se tornou diluído no de ser. Teólogos e filósofos determinaram que Deus é concebível, de forma que a metafísica poderia compreendê-lo, e esse encaminhamento consequentemente acabou apenas por limitá-lo. Entendemos que a metafísica criou um Deus à sua própria imagem e semelhança. Mas a solução ideal para esse problema não parece parar de falar sobre ele. Se já esgotámos as nossas possibilidades de falar sobre Deus em conformidade com uma filosofia metafísica, e, por outro lado, também uma tentativa ontológica não se mostrou frutífera, como podemos falar sobre Deus? Precisamos de averiguar se sugerir que Deus não *é* significa dizer que ele não existe.

A filosofia trabalha essencialmente dentro de um íterim linguístico, dentro das regras do que é lógico dentro da linguagem. Apesar de ela ser sua matéria-prima e o seu produto, não é propriamente um material de investigação, e sim tratada como um meio. O problema de Deus, constituído em termos de ser e ato, pode representar essencialmente uma lacuna entre texto - ou linguagem - e a realidade, da mesma forma

que um indivíduo pode ler sobre um evento transcendente sem que isso signifique que ele está a participar de tal evento, antes seja perfeitamente compatível com a possibilidade de continuar afastado da experiência dele. Temos aqui algo distinto da afirmação de que a existência de Deus é logicamente uma verdade necessária. Temos, por outro lado, a essência de uma concepção antitética de que Deus é uma realidade incondicionada.

Empreendimentos do século XX em diante passaram a pensar nessa questão - de forma que podemos tirar novas conclusões acerca do nosso problema. Ressaltamos o trabalho de Wittgenstein, especificamente sua filosofia da linguagem, como marcante na determinação de uma nova forma de pensar Deus. Wittgenstein fez de sua filosofia uma atividade de compreensão da linguagem, em sua busca primária por resolver confusões linguísticas. A multiplicidade e maleabilidade da linguagem são aceitas, aqui, como fatos e levadas em conta para a clarificação das confusões. E não mais se busca apreender uma possibilidade de essência imutável. Wittgenstein tratou a linguagem como algo subjetivo e mutável, e não como algo rígido a partir do qual se deve esculpir uma essência.

Era correto que nossas considerações não deveriam ser científicas. A ideia “de que é possível, contrariamente às nossas ideias preconcebidas, pensar isto ou aquilo” – o que quer que isso signifique – não poderia ser de interesse para nós. (A concepção pneumática do pensamento.) E nós não devemos construir nenhum tipo de teoria. Não deve haver nada de hipotético em nossas considerações. Toda explicação deve desaparecer, e somente a descrição deve tomar seu lugar. E esta descrição recebe sua luz – isto é, seu propósito – dos problemas filosóficos. Estes não são, é claro, problemas empíricos; mas são resolvidos através de uma compreensão do trabalho da linguagem, e isto de tal forma que este trabalho seja reconhecido – apesar de um impulso para compreendê-los mal. Os problemas são resolvidos, não trazendo novas experiências, mas combinando aquilo com o que somos há muito familiares. A filosofia é uma luta contra o enfeitamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem.¹⁹

Nas “Investigações Filosóficas”, Wittgenstein expõe que, quando a filosofia cria teorias, ela acaba caindo em um dogmatismo. Na verdade, a função do filósofo, portanto, é a de dissolver problemas conceituais por via de descrições linguísticas. As descrições da linguagem, realizadas pelo filósofo, visam apenas a dissolução de problemas filosóficos. Assim, não constituem constatações acerca do “real significado” de algum termo, mas apenas formas de se apresentar um conteúdo de forma clara e não mais confusa. Pois Wittgenstein considera que há um mal entendido na filosofia: compreender a linguagem que usamos não significa compreender os fenômenos dos

¹⁹ WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 4.ed. Trad. ANSCOMBE, G, HACKER, P, SCHULTE, J. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. §109. Tradução livre.

quais falamos. Assim, o trabalho do filósofo não consiste em explicar a linguagem, mas em descrevê-la, a fim de dissolver determinados problemas filosóficos.

A linguagem como está posta ao longo da filosofia levou Wittgenstein a diversos enganos conceituais e ilusões que podem ser dissolvidos com uma reestruturação linguística. Todas as tentativas de estabelecimento de um conceito de Deus acabam por conduzir a um momento em que devemos aceitar que o problema do conceito de Deus deve ser resolvido linguisticamente e repensado desde o princípio para não sermos influenciados pelos preconceitos metafísicos existentes ao seu respeito. A filosofia, para Wittgenstein, deve dissolver confusões conceituais através da comparação dos conceitos confusos com outros conceitos (baseados nos conceitos que utilizamos em nossa prática linguística ou criados pelo filósofo). A tarefa de clarificação conceitual pode fazer uso de conceitos precisos e delimitados enquanto objetos de comparação; e por isso Wittgenstein é capaz de fazer um novo uso das velhas ideias dogmáticas.

Wittgenstein afirma em diversas passagens em *Tractatus Logico-Philosophicus* que a linguagem nunca poderá compreender o que é o bom do ponto de vista factual. A partir da análise da linguagem, ele confere o status de existente ao mundo dos fatos. Porém, ele também destaca a superioridade da esfera dos valores em seus escritos. Isto está inteiramente de acordo com a afirmação de que o mundo, enquanto conjunto de todos os fatos, é independente de nossa vontade.

O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor. Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual. O que o faz não casual, não pode estar no mundo; ao contrário, seria algo, por sua vez, casual. Deve estar fora do mundo.²⁰

É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto.²¹

A ética ocupa-se com algo que é mais alto, com o que possui valor. Se fosse uma possibilidade que o Eu atingisse o conhecimento do que possui valor, o mesmo seria contingente e não absoluto por causa do caráter temporal e existencial do eu pensante. Mas já que Deus não é necessariamente um fato - ou, em nossa terminologia, já que ele não precisa de *ser* - e segundo Wittgenstein está relacionado com o que há de mais alto relativamente à moral, deixaremos a ele o que lhe pertence.

²⁰ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008. §6.41

²¹ Ibid. §6.42

Mesmo no segundo Wittgenstein vemos o filósofo empenhado em livrar Deus de qualquer aparato metafísico que segundo ele nada ajuda na compreensão verdadeira de aspectos transcendentais absolutos. Ele entende a transcendental e Deus como conceitos que não são alcançáveis pela linguagem e compreensão humana e portanto quando falamos sobre eles é sempre como referências para a contingência da existência humana. Essa nova possibilidade linguística de entendermos o papel da filosofia abre espaço para a questão posta anteriormente: e se pensarmos “Deus” sem estar atrelado ao conceito de ser?

Até aqui determinámos que a filosofia - transcendental-idealista ou ontológica - necessariamente acabam por, de uma ou outra forma, associar o conhecimento humano com o ser e consequentemente com a consciência. Dessa forma, para que seja possível falarmos sobre a transcendência, ela acabará tendo referência ao eu pensante. Assim, qualquer conhecimento de Deus se tornaria estéril porque o objetiva e transforma em um aspecto do ser. Para solucionar esse problema, Bonhoeffer propôs uma interpretação em termos apenas de ato puro que abre espaço para o conceito de revelação existencial como forma de entender uma possibilidade de relacionamento entre o homem e o transcendente.

Bonhoeffer encaminha sua obra para esse ponto antes de iniciar uma análise propriamente teológica do problema e apresentar uma tese em termos de teologia sistemática. Embora ele não tenha delimitado precisamente uma solução filosófica na Secção A, a sua constante sugestão de uma filosofia que em primeiro lugar trata da ideia de Deus em termos de ato e, em segundo lugar, trata do relacionamento entre a transcendência e o Eu em termos de revelação, nos mostram claramente o seu posicionamento.

Em trabalhos posteriores, mais precisamente as cartas escritas na prisão para Eberhard Bethge, vemos uma evolução desse pensamento que complementa a tese de Bonhoeffer em *Akt und Sein*, especialmente mediante à constante diferenciação entre ética, ato religioso e religião, de um lado, e Deus, fé e revelação, do outro. Em seu conceito de *Religionsloses Christentum*, que apareceu apenas em seu último ano de vida, Bonhoeffer ponderou sobre a possibilidade de se pensar Deus e o relacionamento do indivíduo com a transcendentalidade que não envolvesse preconceitos sobre o que se entende como religião ou cristianismo.

O que isso significa em termos acadêmicos é a tentativa de libertar-se de conceitos linguisticamente pré-estabelecidos através da história da metafísica -

conceitos que já não fazem sentido, ou nos apontam para significados fora de contexto. Bonhoeffer concordou que a filosofia não possui as ferramentas necessárias para adquirir um conhecimento de Deus, visto que o ato de pensá-lo o aprisiona na consciência humana.

A teologia se torna um empreendimento estéril quando a revelação é excluída a priori do domínio da razão e relegada para o âmbito de fé individual. Por outro lado, Bonhoeffer buscou na exploração de diferentes formas de utilizar o conceito de revelação um modo de contornar esse problema. Historicamente, ele falou em um mundo e sobre um mundo emancipado de religião (mundo no qual a filosofia é livre para pensar o homem sem precisar pensar em Deus) e viu esse fato como algo positivo, pois agora é possível libertar-se de conceitos rígidos em prol de um estudo de Deus que respeite o seu caráter de algo afastado da capacidade de conhecimento humano.

Quando falamos de Deus de uma forma “não-religiosa”, devemos falar dele de forma que o ateísmo do mundo não seja ocultado, e sim revelado, exposto assim a uma luz inesperada. O mundo que amadureceu é mais ateu, e talvez por esse exato motivo esteja mais próximo de Deus do que o mundo antes de sua emancipação.²²

Como mencionado anteriormente, Bonhoeffer não desenvolveu propriamente uma tese extensiva sobre a ideia de Deus enquanto ato puro, e faleceu antes de poder desenvolver seu esboço sobre seu cristianismo sem religião. Contudo, a partir do que temos disponível de sua obra, é possível concluir uma intenção de destruir uma metafísica rígida em conceitos de ser, para construir de novo uma outra teologia baseada no Eu enquanto ato e na transcendência enquanto revelação existencial.

No centro dessa construção (embora não possamos relacioná-los diretamente com Bonhoeffer) encontramos novas empreitadas que se inspiram na tese de Wittgenstein citada anteriormente. Para falarmos de Deus segundo os parâmetros dessas empreitadas, é necessário desconstruir preconceitos linguísticos formados ao longo do tempo na tradição filosófica. Além da abordagem linguística de Wittgenstein como plano de fundo para nossa proposta, há outro autor mais recente que toca especificamente no que diz respeito ao conceito de Deus e vai além do que Bonhoeffer concebeu.

Jean-Luc Marion levou às últimas consequências a ideia de pensar-se Deus como ato puro em *Dieu sans l'être: Hors-texte*. Nessa obra, ele desafiou a premissa

²² BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*. New York: Touchstone Press, 1997. pg. 362. Tradução livre.

fundamental da filosofia tradicional de que Deus, antes de qualquer coisa, tem que ser. Ele abre espaço para uma fenomenologia que coloca qualquer determinação acerca da natureza de Deus entre parênteses. A questão de “Deus sem ser” é onde culmina a sua crítica do desenvolvimento da metafísica e da forma como ela em seus vários estágios deixou de se preocupar com o ser e passou a se preocupar com o conhecimento (por sua vez concebido em termos de entendimento humano).²³

Embora, como veremos, Marion se distancie da ontologia heideggeriana, essa crítica é consistentemente moldada pela de Heidegger, na qual a filosofia, em sua essência e face histórica, é metafísica - e a metafísica é uma onto-teo-logia. A fenomenologia de Marion é possibilitada pela acusação de Heidegger, segundo o qual a obsessão da filosofia com um Ser ontológico e abstrato a levou a um esquecimento do ser real. Daí resulta uma superação da metafísica clássica, para que o entendimento pudesse ser situado novamente na experiência vital da vida, onde a filosofia pode florescer. O Ser de Heidegger não é apresentado como abstrato e inerente; ele se doa. Porque a experiência pode mediar a verdade, somos capazes de transcender o ceticismo epistemológico e ter a ideia dessa doação (*es gibt*) como uma realidade dinâmica rica em implicações para o conceito de revelação. Ao destronar o ideal objetivista de Ser, Heidegger abandonou não só a metafísica clássica, mas também a teologia clássica, a que chamou onto-teo-logia (a teologia de Deus como *ultima ratio*, *causa sui* e *causa prima*). Sobre o Deus dessa teologia, Heidegger afirma que diante dele “não se pode dobrar os joelhos em temor nem dançar.”²⁴

Marion entende como filosofia uma metafísica que continuamente radicaliza as implicações do princípio de razão suficiente: tudo o que é existe na medida em que um conceito real dá uma explicação para sua existência, para sua não-existência ou para sua isenção de qualquer causa. Quando Marion busca ir além da metafísica, ele não apenas o faz em uma tentativa evitar os horizontes de ser ou de objetividade, mas também em uma tentativa de reconfigurar a questão de presença.

O próprio título *Dieu sans l'être: Hors-texte* nos mostra claramente qual é sua intenção: falar da possibilidade de Deus sem que este fique inserido no contexto do conceito de ser. *Hors-texte* nos indica uma referência a Derrida, ao afirmar que Deus está fora da capacidade de conceptualização linguística; afirmar que ele existe pode ser

²³ MARION, J. *On Descartes Metaphysical Prism: The Constitution and the Limits of Onto-theo-logy in Cartesian Thought*. trans. Jeffrey L. Kosky. Chicago: University of Chicago Press, 1999. pg. 3.

²⁴ HEIDEGGER, M. *Identity and Difference*. New York: Harper & Row, 1969. pg. 72

um mal-entendido tão simples quanto falar sobre um círculo que é quadrado. Dessa forma, Deus teria que se mostrar para que pudesse ser compreendido. Sua filosofia é marcada pela ideia de Deus como presente, algo que toma agência e se dá - uma ressignificação teológica da ideia do “*es gibt*” em Heidegger.

No centro da defesa de Marion está a distinção clara entre fenomenologia como uma descrição de possíveis experiências e a teologia como a afirmação de que um tipo específico de experiência, a revelação, não apenas é fatural como também é verídico. Marion reconstrói a fenomenologia não meramente em termos de aparência, mas também em termos de doação. Além disso, Marion também dá destaque ao indivíduo como ato existencial intencional e não como um ser intencional.

Em um reflexo da crítica de Heidegger à onto-teo-logia, Marion critica a redução husserliana uma vez que em Husserl, embora os fenômenos se doem, eles ainda serão constituídos de certa forma pela intencionalidade do ego. Dessa forma, a redução fenomenológica impede a aparência de Deus ou do fenômeno religioso, pois o incondicionado não pode ser representado em termos da finitude humana.

Em *Dieu sans l'être: Hors-texte*, a primeira pergunta de Marion é o que faz que Deus seja Deus, mesmo na filosofia. E sua resposta é a sua doação. Essa é a expressão suprema de intencionalidade divina. Então, enquanto na onto-teo-logia Ser é o primeiro nome de Deus, aqui é Doação. Em contraste com a doação dos fenômenos ao ser na fenomenologia de Husserl, Marion apresenta uma fenomenologia radical em que a doação divina permite a abertura para transcendência na redução fenomenológica.

Marion pergunta se, afinal, parece que Deus ao agir estaria preocupado com “ser”, e se sua relação com o Ser define todos os outros seres. Aqui sua intenção é repensar o Dasein como existência autêntica de Heidegger, pois a noção de ser como existência implica que Deus deve ser, antes que uma discussão sobre a sua natureza possa começar. Dessa forma, Marion critica a ideia de que o Ser deve ser a base para a discussão de todos os outros seres, especialmente quando se fala de Deus. Ele lança uma campanha contra a metafísica que impõe sobre Deus a concepção do mais alto ser - o mesmo discurso que, como temos visto, acaba por limitá-lo e vinculá-lo às concepções humanas dele.

Em *Étant donné*, Marion também apresenta o conceito de fenômeno saturado em relação às categorias kantianas de entendimento puro, que são as mais básicas regras a priori para a organização sensorial múltipla. Elas estruturam e organizam a intuição, provendo unidade e determinação à experiência. Isso dá a base transcendental para a

possibilidade de experiências objetivas e, portanto, é uma condição necessária para a possibilidade de conhecimento objetivo.

Com esse plano de fundo, Marion leva a fenomenologia a um ponto onde um fenômeno possa dar-se na intuição, sem ter de se posicionar contra um horizonte particular e sem ser dependente das capacidades constitutivas do sujeito. Com essa intenção ele fala sobre o fenômeno saturado, uma experiência que vai além de limites conceituais, categóricos e intencionais. No fenômeno saturado, a intuição vai além das categorias transcendentais ou conceitos puros do entendimento. O fenômeno saturado domina as categorias, ao ponto de as contradizer e as saturar com intuição. O fenômeno saturado é uma experiência em que as regras são suspensas. Marion fala especificamente sobre a revelação como a saturação da saturação, uma experiência no ápice da doação. A partir daí temos a possibilidade de falar sem restrições sobre a revelação, e isso permite inteiramente a auto-revelação de Deus. Se a revelação acontece factualmente é algo que está fora do escopo da fenomenologia, mas ele traça o que ela significaria teoricamente.

Ele defende que a impossibilidade teórica desse fenômeno não significa que ele não possa se manifestar, mas para poder se manifestar, Deus impõe-se ao sujeito sem se tornar um objeto. O fenômeno saturado é um fenômeno que não concorda com as condições formais da experiência e é, portanto, a experiência do impossível. Deus aparece, apesar de não concordar com as condições para o pensamento objetivo. A sua aparição é marcada por um excesso esmagador - e assim não é possível que o Eu construa uma síntese sua nem o constitua como objeto. O que acontece é que Deus se dá como absoluto; e o seu excesso esmagador impede que a revelação seja objetificada, ao mesmo tempo que também impede que Deus seja nomeado.

Em contraste com esse conceito de revelação Marion apresenta os conceitos de ídolo e ícone, que correspondem a duas formas de representação do divino como modos de intenção da criação de uma imagem. Se o nosso olhar pára na representação como se esta fosse a representação integral de um todo, sua transcendência é perdida. Há uma identidade indissociável entre pensamento e ser - uma identidade na qual o pensamento espelha o objeto mas à mesma medida o objeto se torna um espelho do conteúdo da consciência que se projeta. Se, por outro lado, o olhar se transcende tanto a si mesmo quanto ao objeto e, então, reconhece a inadequação do pensamento e o ser, a mente e seu referente, temos então um ícone, uma representação do divino que é reconhecidamente uma lembrança da incompreensibilidade do transcendente.

Pelo contrário, ídolo então é o que é visto e conhecido pelo fato de ser visto, confinado no olhar direcionado ao divino e cujo olhar reflete em um espelho para o observador. A observação em si faz o ídolo e sua significação vem do indivíduo que o vê. O ídolo tem como limite o olhar sobre ele e dessa forma funciona não como um retrato, mas como um espelho. Ele representa as noções preconcebidas do conhecimento de Deus onde o homem predetermina o que e como Deus deve ser percebido, então não serve como uma imagem do divino, mas como a expectativa do indivíduo sobre ele. Ao passo que o ícone é o olhar que transcende o observador a uma experiência real de divino.

O movimento desse olhar (o olhar do ícone) não é de baixo para cima, como se imagina que seja a especulação do divino, mas sim de cima para baixo, refletindo aquele que olha. Nesse sentido, o ícone não é o resultado de um olhar, mas antes algo que provoca um. O ícone abre a possibilidade para ser olhado em sua profundidade. Isso implica a ideia de que Deus primeiramente se doa e que portanto a intencionalidade da nossa subsequente resposta é mais importante que o pensamento acerca dele. A condição para esse acontecimento, entretanto, é que a divindade só se faz visível quando há um olhar infinitamente intenso. Dessa forma, a única forma de aparente conhecimento mensurável de Deus, ainda que esse seja meramente um espelho, está no ídolo, uma vez que o ícone não se faz conhecido. O ícone produz uma face cuja invisibilidade doa tão para lá do que possa ser visto que sua revelação causa um abismo - um abismo que a visão humana nunca poderia compreender. Uma vez que Marion rejeita a possibilidade de haver um conhecimento da natureza de Deus, a forma de haver um relacionamento entre o indivíduo e a transcendentalidade como Deus passaria necessariamente pelo papel do ícone, que a metafísica tradicional destruiu.

O ídolo, quando “possui” o divino em conhecimento e o nomeia Deus define-o. Ao defini-lo, ele também mede sua dimensão. Assim, o conceito assume as características essenciais de um ídolo estético, pois apreende o divino com base no *Dasein* e o mede em função dele. A limitação do divino na experiência do *Dasein* provoca uma reflexão que o impede de olhar para fora, para o invisível, e permite que se congele o divino em um conceito, um espelho invisível.

Marion fala sobre o processo da “morte de Deus” como um processo que pressupõe uma determinação de Deus que o formula em um conceito preciso; esse processo implica, em princípio, um domínio do divino - que é limitado e, conseqüentemente, inteligível. Isso significa obviamente a equivalência entre Deus e

um conceito em geral. Em última análise, ídolo como uma imagem limitada, falsa e função indefinidamente variável do *Dasein* sempre culmina em auto-idolatria.²⁵

O conceito de que Marion fala neste contexto - tendo em referência à história da filosofia da religião - é o da redução a um deus moral. A apreensão de Deus como o autor moral do mundo implica uma experiência dele fundada em uma definição finita, que tem início não na natureza de Deus, se é que há uma, mas na experiência dela que o *Dasein* possui. A morte de Deus fala sobre o deus moral e, portanto, do ídolo de que se tem experiência através do espelho invisível. Segundo Marion, e essa idolatria foi estabelecida na metafísica, de sorte que a sua essência depende da diferença ontológica. Assim, Marion encontra na história da metafísica um encaminhamento desde uma idolatria a um ateísmo conceitual.²⁶

²⁵ MARION, J. *God without Being: Hors-texte*. Trad: Thomas A. Carlson. Chicago: The University of Chicago Press, 2012. pg. 28-29

²⁶ Ibid. pg. 35

Conclusão:

Este trabalho teve a intenção de investigar aprofundadamente a Secção A da dissertação de Bonhoeffer *Akt und Sein*, na qual temos um estudo da tradição filosófica desde Kant até Heidegger na forma como cada escola de pensamento entende os conceitos de ser e ato e, a partir deles, o homem e o mundo. Embora *Akt und Sein* tenha um caráter fundamentalmente teológico, focámos no desenvolvimento da apresentação do problema de ser e ato que permeia a filosofia.

Desde o princípio o objetivo de Bonhoeffer foi denunciar a incapacidade de uma teologia sistemática tentar emular as tendências filosóficas de pôr o conceito de ser (e eventualmente o conhecimento humano) como sua base para a compreensão do mundo. Para tanto, Bonhoeffer começou por demonstrar o transcendentalismo de Kant (o que considera a subjetividade e intencionalidade do indivíduo como uma empecilho para a apreensão de conhecimento transcendental) como um plano de fundo razoável - que leva devidamente em conta o limite do pensamento humano. O mesmo, em contrapartida, não pode se dizer do neo-kantianismo, apresentado como um desenvolvimento que progressivamente transformou a tese kantiana em uma busca ilimitada do conhecimento de si mesmo perdendo assim de vista o que era essencial (e que Bonhoeffer identifica em Kant: o entendimento do indivíduo como uma eterna tensão para uma descoberta de si).

Nesse contexto, a contraposição principal feita aqui foi, por um lado, a do conceito de ato (entendido por Bonhoeffer como ato existencial) e, por outro lado, a de um ser tradicionalmente metafísico auto-confinado. Nesse ato, Bonhoeffer compreende uma essência existencial infinitamente extensa descontínua visto que o indivíduo é dotado de intencionalidade em sua relação externa. O indivíduo tem sempre referência transcendental uma vez que, por causa de sua espontaneidade não é capaz de alcançar empiricamente a sua essência. Dessa forma, o indivíduo se projeta em direção ao infinito de possibilidades de sua existência; ele se desenvolve na consciência, mas está igualmente limitado por ela. O seu relacionamento com o mundo de entidades ao seu redor é essencial para a construção do indivíduo como ato existencial.

Por outro lado, Bonhoeffer infere no conceito de ser uma transcendência da consciência e objetividade empírica. Esse ser pensa ser capaz de alcançar dentro de si significação não apenas para o mundo, mas também para si mesmo. Disso surgem dois problemas. Primeiramente, na petição por autoconhecimento, o ser ignora o seu caráter

existencial: ele aparece como uma entidade em pleno domínio de si. Consequentemente, o mundo se torna conhecido através do ser, o que fecha as portas para a possibilidade de transcendência.

Intrinsecamente ligado à ideia de uma investigação de Deus sem ser está o conceito de revelação - isso em Bonhoeffer, Kierkegaard, e também posteriormente em Marion. Ao falar sobre a relação entre revelação e ser, Bonhoeffer afirma que uma análise ontológica deve entender a continuidade do homem e da revelação, estabelecendo que Deus “é” no ato da revelação, que o homem “é” antes de agir e que age somente através de seu ser. A narrativa ontológica do ser da revelação o define como transcendente à consciência e objetivo; na medida em que ele pode ser trazido à sua doação, ele existe e está lá acessível ao ser. Ele é independentemente da consciência e não cai em seu poder.

Em contraste com a forma como o empreendimento da filosofia transcendental pensa a revelação, essa viragem ontológica nos dá diferentes possibilidades de entender a revelação em termos de ser. Primeiramente, uma explicação da revelação como doutrina em conceitos ontológicos. Se conseguíssemos, portanto colocar Deus nessa doutrina ele poderia ser entendido e poderia ter seu lugar na existência humana, que ficaria intocada. A tentativa de encontrar revelação em uma doutrina faz que ela perca sua intensidade; pois o que acontece aqui é a tentativa de captar Deus com um aparato ontológico que, de fato, é somente adequado ao homem. Em segundo lugar, A objetividade da entidade é conferida na revelação uma vez que ela é entendida como experiência religiosa. Deus então está presente e compreensível na experiência sistemática humana. Aqui novamente a existência se mantém inalterada.

Segundo Bonhoeffer, a última possibilidade de tentar entender o ser da revelação trans-subjetivamente sem entregá-lo ao poder do sujeito humano consistiria em concebê-lo em uma aparição divina. Nessa instituição, Deus está diretamente confinado e à disposição do homem. Assim, através do hábito e da cerimônia em que a revelação se faria aparecer, o foco está por completo no ser do homem. Até aqui a existência se mantém não afetada. Nesse caso, o impacto da revelação na existência viria de fora. Entretanto, Bonhoeffer critica a imutabilidade imputada à existência humana uma vez que a revelação falha em transformar a existência em algo completamente novo.

O argumento de Bonhoeffer leva-o a afirmar a impossibilidade de fazer equivaler a revelação a um conceito de ser. Segundo o autor, a razão pela qual esses três modos de explicar a revelação em termos de ser são inadequados é que eles entendem

Deus como uma entidade, enquanto entidades são transcendidas por ato e ser. O homem as assimila em seu Eu transcendental e então elas passam a ser incapazes de ser objetivadas no senso total e, portanto, são inúteis para a explicação da revelação e para a compreensão do que ela significa na existência humana. A identificação da revelação com o conceito de entidade e sua consequente objetificação faz que seja infrutífera como onto-teo-logia.

Bonhoeffer retorna à posição do transcendentalismo puro em que a entidade, como objetividade é condicionada pelo ato. Aquilo a que devemos estar atentos é que o eu pensante é sempre limitado por sua consciência falha - e é, então, um reflexo do ato existencial. Ele é “em referência” ao ato, e não o contrário. Por causa dessa confusão, identificamos uma tendência para deixar que o conceito de ser domine a investigação filosófica; e a consequência disso é que, em vez de entendermos que o mundo é em referência ao eu pensante (e que, portanto, é repleto de contingência e relativização), passamos a ver um mundo estruturado essencialmente criado pelo ser.

Quando mudamos um pouco o foco deste estudo (acompanhando, assim, a intenção final de Bonhoeffer), nos deparamos com o problema do ser e das funções que o ser exerce na forma como se entende a ideia de Deus. Se nossa investigação parte desse ser auto-confinado, teremos logicamente um conceito objetivo de Deus, que surge da sua relação com o Eu. Nesse sentido, ele é porque o Eu concebe sua existência. Se é dado que há alguma possibilidade de alcançarmos conhecimento de uma natureza de Deus, isso significa que é possível ao eu pensante apreendê-lo - e assim Deus deve o seu *ser* à consciência humana.

O principal argumento de Bonhoeffer em *Akt und Sein* foi que, além de precisarmos de entender o homem em termos de ato existencial, também devemos falar especulativamente de Deus como ato puro. Enquanto o homem é compreendido como existência e potencialidade, Deus conceitualmente é a existência consumada, a pura realidade. Segue-se, assim, que ele é puramente ato, sem potência.

Bonhoeffer, ao enveredar para a teologia, não chega a esclarecer exatamente o que isso pode significar para uma investigação filosófica sobre Deus ou para a possibilidade de ela- Limita-se a apontar para o problema. Entretanto, identificamos aqui autores contemporâneos ou posteriores a Bonhoeffer que entraram mais profundamente no que significa, para a filosofia, a ideia de que Deus não precisa necessariamente de *ser*.

Em um primeiro momento, focámos no empreendimento linguístico de Wittgenstein como um plano de fundo teórico para que uma filosofia do puro ato possa florescer. Também entranhada na tese de Bonhoeffer, embora não diretamente, está a ideia de que o que temos historicamente estabelecido na metafísica como os conceitos de ser e Deus estão repletos de pré-determinações que limitam o nosso entendimento. Sendo assim, um caminho para encontrarmos novas formas de pensá-los seria considerar que o problema está na nossa construção linguística. Uma vez que o conceito de Deus é infinitamente maior que a capacidade de conhecimento humano e essencialmente transcendental, seria impossível adquirir conhecimento sobre ele com base em nossa linguagem. Além disso, esta perspectiva pode significar que Deus não se encaixa na ideia de entidade. Ele está fora de esforços da consciência de apreensão e também fora do nosso conceito de ser; ele transcende o conhecimento - de forma que é impossível falar acerca de Deus sem o objetificar e, portanto, sem o transformar em outra coisa.

Quando honestamente admitimos essa incompatibilidade, novas oportunidades surgem para uma filosofia que pense Deus sem o confinar em um conceito nem o objetivar. Apontamos para um autor que teve exatamente essa intencionalidade em seu pensamento. Jean Luc Marion escreveu exatamente sobre “Deus sem ser”, mostrando estruturalmente como seria uma filosofia de Deus sem o conceito de ser. Marion afirma que a linguagem de predicação da onto-teo-logia é inadequada para falarmos de Deus. Por isso, buscou um modo alternativo de referência a ele que preservasse sua transcendência. A pergunta de Marion é então de como pensamos um Deus impensável, absoluto e desconhecido que é consequentemente livre de qualquer relação a qualquer coisa além de si mesmo e incompreensível nos termos que formam a nossa ideia de mundo.

Aqui Marion afirma que a questão não é a de falar sobre um “objeto” transcendente ou de um “ser” supremo, uma vez que este ainda seria um objeto entre outros e sujeito às condições de objetividade segundo a lógica empírica. A questão é a de identificar o horizonte hermenêutico em si que descreve a separação e conexão que caracteriza a relação de Deus com o mundo. Com esse objetivo, Marion usa o termo “distância”; não como um conceito inserido no mundo objetivo, mas como o horizonte absoluto para a relação transcendental entre Deus e o mundo de objetos.

Uma linguagem predicativa é inadequada para falar sobre essa distância, pois ela elimina a distância ou excesso que um objeto pode ter- e a elimina através da

apropriação dele. A impossibilidade de pressupor qualquer conhecimento de Deus - ou de o adquirir como referência - significa que a tentativa de fazer exatamente isso acaba por se tornar idolatria, traduzindo Deus a uma entidade no mundo. Dessa forma, devemos ir além de um uso predicativo e proposicional da linguagem, para encontrar um uso adequado.

As conclusões de Bonhoeffer e Marion - além das possibilidades abertas por Kierkegaard e Wittgenstein para uma mudança de perspectiva acerca do estudo sobre Deus - nos levam a um espaço de encontro entre a pós-modernidade e uma filosofia da religião. Nesse sentido, quando chegamos a esse momento há sempre duas formas por que o pensamento pode enveredar: ou uma filosofia da anti-idolatria ou a morte de Deus nos moldes de Nietzsche.

Defendemos aqui que a forma mais adequada de abrir uma discussão filosófica sobre o conceito de Deus é abandonar as preconcepções de uma metafísica tradicional e aceitar a morte de uma onto-teo-logia ética. A proposta é que reconheçamos que nossa linguagem filosófica não é adequada para falar sobre ideia de Deus, e que, fundamentalmente, a sua objetificação ou identificação como uma entidade em relação com o eu pensante acaba por transformá-lo em um ídolo, no sentido em que Marion usa o termo. Portanto, os autores que chegam a esse posicionamento pensam uma filosofia da religião na qual, em vez de tentar adequar a ideia de Deus a um padrão metafísico, se cria uma nova linguagem para falar de Deus sem que ele se perca na construção de um conceito.

Ao retrazar os passos dessa nova filosofia, identificámos Heidegger como seu precursor e possibilitador. A redefinição que Heidegger fez do conceito de Ser e a sua crítica à onto-teo-logia redirecionaram o conceito de *causa sui* do Deus filosófico ético para um Deus fenomenológico diante do qual “se possa dançar”. Na nomenclatura de Marion, muda-se o foco do ídolo para o ícone e, conseqüentemente, para o fenômeno saturado que o possibilita. Além disso, a ênfase posta na experiência faz salientar o problema de uma teologia especulativa ter tomado o lugar da possibilidade da experiência religiosa. Aqui, em contraste, abre-se espaço para o estudo do que significaria a revelação em termos filosóficos - ao que anteriormente seria impossível pensar.

Em 1991, Dominique Janicaud chamou a este empreendimento “viragem teológica”²⁷. Janicaud entende esse termo como uma acusação a Levinas e outros autores contemporâneos, entre eles Marion - acusação de adicionar diversos termos teológicos, bíblicos e místicos à fenomenologia e de, assim, fazer com que, mais uma vez, a filosofia se tornasse uma ferramenta para a teologia impor suas teses. Segundo Janicaud, ao sorrateiramente introduzir Deus na fenomenologia, esses autores põem em risco sua neutralidade e rigor científico - e fatalmente deixam de lado a redução fenomenológica. Janicaud afirma que, com essa escolha, a fé surge no plano de fundo da filosofia - de sorte que o leitor não tem escolha senão penetrar palavras sagradas e altos dogmas.²⁸

Em contrapartida, Marion defende que nenhum a priori deve ser proibido. Dessa forma, não há nenhum fundamento para proibir que um assunto religioso tenha interesse para a fenomenologia. Esta não justifica a investigação do religioso como independente ou objetivamente real, mas como possibilidade.²⁹ Marion defende a validade de seu interesse especulativo ao longo de *Étant donné e Dieu sans l'être*. Além disso, Marion questionou a própria redução, uma vez que ela impede a aparição do fenômeno religioso.

Tendo em mente o que se expôs sobre as críticas feitas por Bonhoeffer e Marion de seus precursores (além da contra crítica feita ao trabalho proposto na linha de uma nova filosofia religião), consideramos o termo “virada teológica” não de forma negativa, mas apenas como descrição de uma tarefa ou empreendimento filosófico. Entendemos que o termo virada teológica possa ser utilizado de forma positiva como uma nova perspectiva em contraponto ao que tradicionalmente se denominou de filosofia da religião, resultando em uma “filosofia continental” da religião que seja efetivamente uma alternativa aos resquícios de neo-escolástica e abordagem analítica. Nesse sentido, pensamos em uma crítica à onto-teo-logia e suas meditações sobre o pensamento não-objetivo.

Como vimos, em tentativas posteriores à desconstrução heideggeriana, Deus não é compreendido como um objeto para um sujeito, nem como a referência de uma asserção proposicional. Partindo de um ponto em que temos a possibilidade de pensar

²⁷ JANICAUD, D. *The Theological Turn of French Phenomenology*, trans. Bernard G. Prusak, In: JANICAUD, D., COURTINE, J., CHRÉTIEN, J., HENRY, M. and MARION, J. *Phenomenology and the “Theological Turn”*: *The French Debate*. New York: Fordham University Press, 2000.

²⁸ Ibid. pg. 27.

²⁹ MARION, J. “Metaphysics and Phenomenology: A Summary for Theologians,” in *The Postmodern God*, ed. Graham Ward. Oxford: Blackwell, 1997. pg. 289.

Deus sem a restrição do conceito de ser, tal como é entendida pela metafísica tradicional, podemos desenvolver toda uma nova nomenclatura e conceitualização para uma filosofia que transcende a consciência.

Bibliografia Primária:

- BONHOEFFER, D. *Act and Being*. Trad. Bernard Noble. New York: Harper and Brothers, 1961.
- BONHOEFFER, D. *Letters and Papers from Prison*. New York: Touchstone Press, 1997.
- BONHOEFFER, D. *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Being and Time*. New York: Harper Perennial, 2008.
- JANICAUD, D. *The Theological Turn of French Phenomenology*, trans. Bernard G. Prusak, In: JANICAUD, D., COURTINE, J., CHRÉTIEN, J., HENRY, M. and MARION, J. *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*. New York: Fordham University Press, 2000
- MARION, J. *God without Being: Hors-texte*. Trad: Thomas A. Carlson. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- PRZYWARA, E.. *Analógia Entis. Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Trad. BETZ, J, HART, D. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2014.
- WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 4.ed. Trad. ANSCOMBE, G, HACKER, P, SCHULTE, J. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008.

Bibliografia Secundária:

- BECK, M. Existentialism, Rationalism, and Christian Faith. *The Journal of Religion*, v.26, n.4, 1946.
- BECKER, W. H. "Religious Premise" versus Religious Man. *The Christian Scholar*, v. 49, n.3, 1966, p.229-235.
- BOOMGAARDEN, J. *Das Verständnis der Wirklichkeit: Dietrich Bonhoeffers systematische Theologie und ihr philosophischer Hintergrund in "Akt und Sein"*, Gütersloh, Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 1999.
- EDWARDS, J. C. *Ethics without Philosophy: Wittgenstein and Moral Life*. Florida: University Presses of Florida, 1982.

- EICHINGER, F. *Zwischen Transzendentalphilosophie und Ontologie*. Zur kritisch-systematischen Standortbestimmung der Theologie beim frühen Bonhoeffer, in: APPEL, K. (ed.), *Vernunftfähiger – Vernunftbedürftiger Glaube*. Festschrift zum 60. Geburtstag von Johann Reikerstorfer, Frankfurt am Main, Lang, 2005, 65-86.
- ELSHTAIN, J. B. *Bonhoeffer on Modernity: "sic et non"*. The Journal of Religious Ethics, Vol. 29, No. 3, 2001, pp. 345-366.
- FRICK, P. *Understanding Bonhoeffer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017.
- De GRUCHY, J. W. (ed.). *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M. *Carta sobre o humanismo*. Lisboa: Guimarães editores, 1987.
- KARTTUNEN, T. *Die Polyphonie der Wirklichkeit*. Erkenntnistheorie und Ontologie in der Theologie Dietrich Bonhoeffers (University of Joensuu Publications in Theology, Nr. 11), Joensuu, Joensuu Yliopisto, 2004.
- KIERKEGAARD, S. *Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- KIRKPATRICK, M. D. *Attacks on Christendom in a World Come of Age: Kierkegaard, Bonhoeffer and the Question of "Religionless Christianity"*. Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- MARSH, C. *The Overabundant Self and the Transcendental tradition: Dietrich Bonhoeffer on the Self-reflective subject*. Journal of the American Academy of Religion, 1992, pp.659-672.
- OBAYASHI, H. *Implicit kantianism in Bonhoeffer's Conception of Religionless Christianity*. Northeast Asian Journal of Theology 5-6, 1971, 107-126.
- SANDERS, T. *The Otherness of God and the Bodies of Others*. The Journal of Religion, Vol. 76, No. 4, 1996, pp. 572-587.
- SCHRAG C. O. *The Problem of Being and the Question about God*. International Journal for Philosophy of Religion, Religion and Metaphysics, 1999, pp. 67-81.
- SONTAG, F. *Being and God: Universal Categories and One Particular Being*. Religious Studies, Vol. 9, No. 4, 1973, pp. 437-448.
- TIETZ-STEIDING, C. *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft: eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999.

WEIKART, R. *Scripture and Myth in Dietrich Bonhoeffer*. Fides et Historia, Vol. 25, No. 1, 1993, pp. 12-25.

WUSTENBERG, R. K. *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1998.